

1

نُصُوصٌ مُعَاصِرَة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

السنة الأولى محرم ١٤٢٦ - مارس ٢٠٠٥

المشرف العام

د. عبد الهادي الفضلي

رئيس التحرير

حيدر حب الله

المدير العام

علي باقر الموسى

مدير التحرير

محمد عمير

الهيئة الاستشارية (هجائيا)

الشيخ حسن النمر (السعودية)

الشيخ حسين المصطفى (السعودية)

أ. عبد الجبار الرفاعي (العراق)

أ. زكي الميلاد (السعودية)

السيد كامل الهاشمي (البحرين)

السيد محمد حسن الأمين (لبنان)

د. محمد سليم العوا (مصر)

د. محمد علي آذرشب (إيران)

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

العدد الأول - محرم ٢٠٠٥ . مارس ١٤٢٦هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

O المراسـلات:

باسم رئيس التحرير	باسم المدير العـام
لبنان . بيروت . كورنيش المزرعة . ١٤/٦٤١٢	مملكة البحرين ، ص.ب ، ٢٠٦١٥

www.nosos.net

info@nosos.net

O التوزيع والاشتراكات:

شركة دار الوسط للنشر والتوزيع . مملكة البحرين

ص.ب : ٣١١١٠

هاتف : ١٧٥٩٦٩٦٩ (٠٠٩٧٣)

فاكس : ١٧٥٩٦٩٠٩ (٠٠٩٧٣)



محتـويات العدد

العدد الأول . شتاء ١٤٢٥هـ. ٢٠٠٥م

ملف مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي

قراءات

حوار

* * *

لماذا «نصوص معاصرة»!

الوضوح والشفافية من العناصر اللازمة في الفكر والمشاريع الفكرية المعاصرة، بل إن واحدةً من أزماتنا المعاصرة في العالم الإسلامي غياب روح الشفافية عن ساحتنا الفكرية والثقافية، فضلاً عن الساحات الأخرى.

من هنا، نحاول في هذه المقدمة تحديد تصوّرنا عن مشروعنا وأسسه الفكرية والثقافية، لكي تتجلي الصورة وتتضح، ونقدّم لذلك بمدخل بالغ الإيجاز في صورة المشهد الثقافي الإيراني المعاصر، ثم نعرض تصوّراتنا عن نقل هذا المشهد إلى القارئ العربي.

مدخل إلى المشهد الثقافي الإيراني

كثيراً ما ينظر المراقبون إلى التطورّات السياسية في إيران، بوصفها منجزات وإخفاقات مرتهنة لتجربة قيام الثورة الإسلامية فيها بما تمثّله من حدث سياسي، مغفلين تلك التأثيرات الثقافية والفكرية التي تبعتها، سواء داخل الحوزة العلمية أو خارجها. وباعتبار أن التجربة لا زالت حية وقريبة من الجميع كما ويمكنها أن تكون مادةً هامة للقراءة المفضية إلى توظيف الخبرات في عملية تجاوز للإشكاليات والسلبيات، لذا فمن الضروري الاطلاع عليها ومتابعتها والتعرّف على تأثيراتها المختلفة.

وفي هذا الصدد، يمكن عرض المشهد الثقافي والفكري في الساحة الإيرانية بإيجاز بالغ ـ مقدّمةً لعرض تصوّراتنا عن نقل هذا المشهد إلى العالم العربي ـ عبر تلخيصه باتجاهين رئيسين، دون تبنّي أيّ منها فعلاً أو الدفاع عنه، وإنما محاولة لعرضه وقراءته، والكشف عن أبرز رموزه الفكرية وناشطيه.

أولاً: الإتجاه التقليدي (المدرسي): ويتمثّل في أغلب الشخصيات الدينية

التي تصدّت لمقام المرجعية، أو بعض أساتذة الحوزات العلمية في مدينة قم المقدسة بالخصوص، وكذلك في مشهد وأصفهان.

واهتمامات هذا التيار هي نفسها المتعلّقة بالموضوعات التقليدية والاهتمامات الدراسية بكتب وأبحاث فقهية معروفة، تتلخّص في مجموعة مصادر أساسية منها كتاب جواهر الكلام للنجفي ومستمسك العروة للحكيم، والمستند وغيره للخوئي، وإلى حدّ ما نتاج الخميني الفقهي والأصولي أيضاً.

والتيار التقليدي تيار معروف ومألوف في عموم الساحة الشيعية داخل إيران وخارجها، وبيده حالياً الكثير من مواقع النفوذ.

ثانياً: الإتجاه التجديدي (الإصلاحي): وهو عبارة عن اتجاهات وأطياف متعدّدة تبلغ بتعددها حدّ التناقض.

وينقسم هذا الاتجاه من الناحية الفكرية إلى تيّارين رئيسيين:

الأول: التيار التجديدي الداخلي (من داخل الحوزة): ويسعى هذا الاتجاه إلى تطوير المنظومة المنهجية في الحوزة العلمية من داخل الحوزة، وضمن الأطر والمفاهيم والمقاييس نفسها التي تتماشى مع الحوزة ونظامها الفكري.

وتختلف أساليب التجديد ضمن هذا الاتجاه باختلاف الاهتمامات ومسلسل الأولويات المنظورة مما يشطره إلى تيارات ثلاثة كالتالي:

أ ـ تيار تطوير لغة الخطاب: ويعمل على محاولة تجديد الفكر الإسلامي والمفاهيم الإسلامية من داخل المنظومة الفكرية الحوزوية وبالآليات الأصولية والفقهية المتعارفة والمتوارثة نفسها. فهنالك من يسعى إلى تطوير اللغة عبر صياغة المفاهيم السائدة صياغة جديدة تتناسب ولغة العصر، وهو ما دأب عليه مفكرو الشيعة منذ العشرينات الميلادية، فقاموا بإعادة صياغة الأفكار السابقة وقدّموها بأساليب أكثر عصرانية.

وأمثلة ذلك كثيرة، منها اقتصادنا والفتاوى الواضحة للسيد الصدر،

والتي كانت مستمدّة أساساً من كتاب الروضة البهية للشهيد الثاني، وكتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، وشرائع الإسلام للمحقق الحلي، وعلى المنوال نفسه كتاب فقه الإمام جعفر الصادق للشيخ محمد جواد مغنية المستند على كتابي المكاسب وشرائع الإسلام، بل حتى على الصعيد الفلسفي طرحت كتب المطهري غالباً الأفكار ذاتها المستمدّة من مدرسة ملا صدرا الشيرازي وملا هادي السبزواري.

وقد كان ذلك منطلقاً من الاعتقاد بأن تحويل هذه الأفكار الموجودة في بطون كتب التراث وعرضها بلغة معاصرة سيكون كافياً - إلى حدٍّ ما - لتحقيق التقدّم المنشود.

ومن أبرز رموز هذا الاتجاه حالياً الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، وهو أحد مراجع التقليد البارزين في قم، وله كتابات عديدة بلغة جديدة وعصرية تتناسب مع متطلّبات الشباب، وتقديم الإسلام لهم بلغة تناسبهم، وكذلك أستاذنا الشيخ باقر الأيرواني ـ الذي انتقل مؤخّراً إلى العراق ـ حيث سعى إلى تقديم العديد من المناهج الدراسية الحديثة، منها كتابه دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي الذي أقرّ تدريسه رسمياً في الحوزة منذ سنتين أو ما يزيد، وكذلك كتابه دروس تمهيدية في علم الرجال، وتعتبر تجربته متميزة من ناحية تقديم لغة جديدة لتطوير المناهج.

كما وهناك أيضاً تجربة الشيخ محسن قراءتي والتي تتميز بتطوير علاقات شخصية مع محدّثيه عبر برامج تلفزيونية ومحاضرات كسر فيها الحواجز التقليدية المصطنعة بين المخاطِب والمخاطَب، ليطرح الأفكار والمفاهيم بلغةٍ تغلب عليها اللطافة والمزاح والبساطة مما ترك تأثيراً بالغاً على قطاع واسع من الشباب.

ومن التجارب الأخرى أيضاً تجربة الشيخ محمدي الري شهري في مجالات عديدة، كان من أبرزها ميزان الحكمة وسلسلة مصنفات في

موضوعات حية وجميلة.

ومن التجارب الإدارية المتميزة في هذا المجال تجربة مرشد الثورة السيد علي الخامنئي في تأكيده على تطوير مناهج الحوزة العلمية، وقد دفع لإدخال مواد علمية جديدة في الحوزة من بينها اللغات الأجنبية والعلوم الحديثة، وأجرى نظام الامتحانات وشروط القبول و... بشكل لم يسبق له مثيل.

٢ ـ تيار التطوير المراحلي للمفاهيم الفقهية: يغلب على الحوزات العلمية الطابع الفقهي، ويعتبر الكثيرون مادتي الفقه والأصول المادّتان الرئيسيتان في الدراسات الحوزوية برمّتها، وهذا ما سبّب تأخّراً بيّناً في الدراسات القرآنية التي لم تعد إلا مؤخّراً في الحوزات العلمية، ومثلها علوم الفلسفة والكلام.

فمن النماذج التي تسعى لتطوير المفاهيم الفقهية تجربة أستاذنا السيد محمود الهاشمي الذي يمتلك الكثير من الآراء والمعالجات الفقهية الجريئة، وهو على قناعة تامة بهذا التطوير، إلا أنه يرى ضرورة التدرّج في طرح الأفكار الجديدة وعرضها، فمن آرائه مثلاً أن آية الخمس لا تدل على خمس أرباح المكاسب خلافاً للرأي السائد لدى عموم فقهاء الشيعة، وقد طبع له كتاب في بيروت حمل عنوان قراءات فقهية معاصرة، جمع فيه حوالي العشرين دراسة في الفقه الإسلامي.

ومن النماذج الأخرى في هذا المجال الشيخ حسن الجواهري الذي قام بمعالجة وافية للعديد من القضايا المعاصرة بأسلوب متقدّم كموضوع الاستنساخ والتلقيح الصناعي والمناقصات و... كما أنه طرح آليات فقهية جديدة، ولديه كتاب يجمع أبرز أعماله يقع في ثلاثة مجلدات تحت عنوان بحوث في الفقه المعاصر.

كما أن تجربة الشيخ محمد علي التسخيري التي جمعها في كتاب ذي أربع مجلدات تضيف مادة مهمّة، وتطل إطلالة جديدة على بعض الموضوعات الفقهية ضمن عرض جديد وتنظيم مستحدث وآليات متقدمة الى حد جيّد.

ويمكن كذلك اعتبار مشروع الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ضمن هذا الإطار، حيث إنّ لديه مجموعة من الفتاوى والاجتهادات الجديدة والجريئة، والتي عادة ما تثير ضجّة في الأوساط العلمية بين الفينة والأخرى، مثل رأيه في الذبح في منى، وفي رمي الجمرات، وأخيراً في حرمة التدخين، حيث يرى بأن الأعمدة القائمة حالياً لم تكن معهودة عصر الرسول ﷺ، بل كان المسلمون يرمون الجمرات في أرض فضاء، ومن ثمّ فسقوط الجمرات عليها يكفي، وقد كتبت العديد من الردود على ذلك باللغتين العربية والفارسية.

كما أن للسيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي ـ رئيس السلطة القضائية السابق ـ آراء ملفتة، من قبيل رأيه في أحكام الارتداد التي قد لا تنطبق على ما هو موجود الآن.

٣ ـ تيار التجديد الفقهي: ويؤمن أصحاب هذا التيار بضرورة التجديد الفقهي العاجل، وليس المتأني كما يراه التيار السالفة الإشارة إليه. ومن أبرز رموز هذا التيار الشيخ يوسف الصانعي أحد المتصدّين للمرجعية، وله آراء جريئة وخصوصاً في فقه المرأة والفقه السياسي، فمثلاً يرى ضرورة الحصول على إذن الزوجة السابقة للارتباط بأخرى، ويرى كذلك أن دية المرأة مساوية لدية الرجل، ويخالف من يقول بنقصان دية الذمي عن المسلم، كما يعتقد بكراهة الزواج الثاني، ويناقش أيضاً موضوع انحصار الطلاق بيد الرجل ـ الذي يعتبر عمدة بحث الطلاق ـ حيث لا يرى دليلاً قرآنياً عليه.

أما الشيخ محمد إبراهيم الجناتي (وهو غير الشيخ أحمد جنتي رئيس مجلس صيانة الدستور اليوم) فتصبّ جهوده في الإطار نفسه، وله كتاب كبير في الفقه المقارن بين المذاهب، ولديه آراء ومداخلات كثيرة في المواضيع الفقهية، فهو يرفض مثلاً فكرة الاحتياط أصلاً، وذلك يدل على جرأة كبيرة لديه، وقد سبقه إلى ذلك الشيخ محمد جواد مغنية في تعليقه على

موضوع طهارة الكتابي، وكذلك ممن خالف الاحتياط الشيخ مرتضى المطهري والسيد مصطفى الخميني ــ وكان فقيهاً متقدماً، وقد أعيد طباعة كتبه في الفقه والأصول والتفسير بحلّة جديدة ــ وقد سبب ذلك التشكيك في الكثير من البديهيات الفقهية الواضحة.

ومن الرموز البارزة والمتقدمة في هذا الاتجاه الشيخ الصادقي الطهراني صاحب كتاب "تبصرة الفقهاء" وهو موجّه للفقهاء لإبانة إشكالات وقعوا فيها، ويميل الطهراني كثيراً إلى الاستنباط من القرآن الكريم معارضاً التيار الأخباري بشدّة كبيرة، ومن آرائه أنه لا خمس في أرباح المكاسب، ويناقش الفقهاء في ما يطلقون عليه محرّمات الإحرام ويرى - بدلاً عنها - محرّمات الحج مستدلاً بقوله تعالى "فلا رفث ولا فسوق ولاجدال في الحج"، وأن الحل من الإحرام لا يحل الحاج من المحرمات المذكورة. كما أنه يرى زكاة النقدين في عصرنا الحاضر ولا يرى إنحصارها في الموارد التسعة المشهورة بين الفقهاء و...

الثاني: التيار التجديدي الخارجي (من خارج الحوزة):

ويسعى هذا الاتجاه إلى القيام بتجديد فكري عبر تناغم بين عناصر جامعية أو ذات خلفيات حوزوية ودراسات دينية، وينطلق في مشروعه من اعتماد آليات في الفكر الديني لا تنتمي إلى الموروث المعمول به داخل الحوزات اليوم.

ولعلّ أبرز هؤلاء السيد محمد حسين المدرسي الطباطبائي، وهو يستند في منهجه على أساس القراءة التاريخية، وقد درس الطباطبائي في الحوزة العلمية، وحصل على شهادة الدكتوراة، ويدرّس الآن في إحدى جامعات أمريكا، ويكتب معظم كتبه باللغة الإنجليزية، وله دراسات تاريخية في الفقه، وفي تطور المباني الفكرية للشيعة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وتمت ترجمة كتابه الأخير إلى الفارسية ثم العربية وأثار ضجة كبيرة سرعان

ما همدت عندما أقلع الطباطبائي نفسه عن فكرة نشر كتبه بالفارسية في إيران على ما أظن.

ويعتمد الطباطبائي على قراءة الفقه وعلم الكلام قراءة تاريخية بحتة، وهو موثق بمئات المصادر التاريخية. ويعتبر منهج المدرسي منهجاً جديداً على مناخ الدراسات الحوزوية، فهو منهج جاء من الغرب، وقد يكون الأستاذ أحمد الكاتب فيما أظنّ قد أخذ الكثير من أفكار المدرسي ـ وخاصة في كتابه تطور الفكر السياسي الشيعي من نظرية الشورى إلى ولاية الفقيه ـ ولكنه تبناها بوصفها مفاهيم عقدية، بينما كان المدرسي يسردها ويشرّحها بوصفها تحليلاً تاريخياً لينأى بنفسه عن تبنيها أو إقحامها المجال العقدي، ولست متأكداً من اطلاع أحمد الكاتب على نتاج المدرسي فهذا الأمر يحتاج إلى دراسة ومتابعة.

وهناك أيضاً تجربة الشيخ محمد مجتهد شبستري الذي يتبنى آراء حقوقية جريئة فيما يتعلّق بحقوق الإنسان والحريات الشخصية والعامة، فمنها قوله بضرورة التخلّي عن ما يطلق عليه نظرية حقوق الإنسان في الإسلام إنطلاقاً من ضرورة التعايش مع الإنجازات الإنسانية في العالم عبر البحث عن حلول لبعض الإشكاليات البسيطة بصورة أو بأخرى، كما أنه يقول بأن الإمام علياً عليه السلام لا يمكن اعتباره قدوة في تطبيق القضايا الحقوقية، لأن تصرفاته كانت مرتبطة بظرفه التاريخي الذي قد لا يتطابق مع ظرفنا المعاصر، وإنما يمكن فقط أخذه معيناً للنظرية المعاصرة في الحقوق، ويميل شبستري إلى رفض الاتجاه الطبيعي الذي يعتقد بأن الحقوق والقوانين لا بد أن تتناغم مع متطلبات التكوين والطبيعة، وهي المقولة التي سادت عقلية المفكر الإسلامي في القرن العشرين برمّته، وأشاد عليها المفسر الطباطبائي والشيخ المطهري وغيرهما أفكاراً كثيرة حول المرأة وغيرها، ولهذا يدعو شبستري إلى عدم قراءة موضوع المرأة من زاوية الحقّ الطبيعي، وإنما من زاوية

متطلّبات الحياة وأوضاعها ومستجداتها التي تسير دوماً في ظل سيرورة وحراك مستمرّ دؤوب.

ومن النماذج البارزة ضمن هذا الاتجاه أيضاً السيد محمّد جواد الأصفهاني، وهو رجل دينٍ مسن يقيم حالياً في إصفهان، وله كتاب يحمل عنوان: "حول ظن الفقيه" كتبه أصلاً بالعربية، ونقله إلى الفارسية، ويعتقد فيه بأن خبر الواحد ليس حجّة في علم أو عمل، وهي فكرة لا تكاد تفعّل إلا على حساب الإطاحة بالكثير من الأفكار الفقهية، وله كتاب آخر بعنوان "البحوث الإستدلالية" وفيه منهج فقهي متكامل لا يقوم ـ إلى حد ما ـ على أخبار الآحاد، وذلك بالطبع يتطلب تعديل البنى الأصولية القائمة والاستعاضة عنها ببنى أصولية جديدة ترتكز أساساً على اليقين والنتائج المؤكّدة.

ولسنا بقادرين على غضّ الطرف عن تجربة فلسفة الفقه التي نادى بها الدكتور مصطفى ملكيان وأستاذنا الشيخ مهدي المهريزي رئيس تحرير مجلة علوم الحديث في إيران، وفكرة الفلسفة المضافة فكرة نشأت في الحقيقة في المناخ الغربي، وأريد لها دراسة المعرفة بعينها، وقد حاول أنصار فلسفة الفقه نقلها إلى المناخ الفقهي، داعين إلى علمٍ يدرس الفقه من الخارج وليس من الداخل، ويعني ذلك أن الباحث يعتبر نفسه خارج إطار الاتجاهات الفقهية السائدة، ويدرس الفقه بوصفه ظاهرة موجودة في الحياة الاجتماعية والعلمية، كما يعني بدراسة علاقة الفقه ببقية العلوم الدينية كعلم أصول الفقه وعلم الكلام، والعلوم الطبيعية كعلم الطب وعلم الفلك، والعلوم الإنسانية كعلم الاجتماع وعلم النفس.

ومن أبرز تجارب هذا النوع من التجديد تجربة الدكتور عبد الكريم سروش، الذي كان عضواً في اللجنة المركزية للثورة الثقافية في إيران، فقد كتب في أواخر الثمانينات مجموعة مقالات في مجلة "العالم الثقافي"، ثم جمعها في كتاب أسماه "القبض والبسط النظري في الشريعة" وقد تمّت

ترجمة الكتاب من قبل الدكتورة دلال عباس إلى العربية، وقد أثار هذا الكتاب ضجّة دامت أكثر من سبع سنوات متواصلة، فكتبت حوله مئات المقالات وعشرات المؤلّفات.

وتتلخّص نظرية الكتاب التي يطرحها سروش في أن كل العلوم البشرية مترابطة ومتداخلة فيما بينها تماماً كالسبحة في اليد، فعندما يحصل تغير أو تحرّك في أي من هذه العلوم، فإن ذلك يؤثر بصورة أو بأخرى على العلوم الأخرى، وأي علم يخضع لتطوير أو تغيير فمن الطبيعي أن يترك أثراً في بقية العلوم الأخرى. ومؤدى هذه النظرية أن تطور العلوم الطبيعية والإنسانية يجب أن ينعكس على الفقه والعلوم الدينية المختلفة، ليس بما ينسجم مع هذه العلوم بل بما يستدعي الاستجابة لتلك التطورات، وبالتالي فإن قراءتنا للدين سوف تتغير حسب التطورات العلمية المختلفة، والسبب في ذلك أن الفهم الديني فهم بشري يخضع في قراءته للدين إلى تلك المعطيات العلمية والفلسفية التي كان العقل البشري قد اختارها في مرحلة سابقة، فكلما تحوّلت هذا المعطيات المسبقة كلّما تم فهم الدين فهما مختلفاً.

ويستشهد سروش بعدّة قضايا تاريخية يثبت من خلالها أن المعرفة الدينية نسبية بهذا المعنى، وأن كل إنسان يقرأ الدين وفق المناخ الثقافي الذي يعيشه، وهذا ما دفع بسروش فيما بعد إلى تكوين نظرية التعددية الدينية في المناخ الشيعي والتي أثارت زوبعة من النقد والدفاع.

وقد ردّ عليه كثيرون أبرزهم الشيخ صادق لاريجاني ـ عضو مجلس صيانة الدستور حالياً ـ فقد ألف كتاباً حمل عنوان "المعرفة الدينية" ترجمه إلى العربية الدكتور محمد شقير، يدّعي فيه أن هذه النظرية ليست بجديدة في الفكر الغربي.

ومن هذه التجارب، بل من أهمّها، تجربة الدكتور مصطفى ملكيان، لقد حاول ملكيان أن يدخل الدينَ من زاوية الإيمان لا الاعتقاد بفصله هذين

المفهومين عن بعضهما البعض، لقد رأى أن المهم هو عين التجربة الإيمانية بما تعنيه من أحاسيس ومشاعر فيّاضة، وأنّ الاعتقاد يقف في الدرجة الثانية من الأهمية، واعتقد ملكيان بأن ثمّة ازدهار يتمتّع به الإيمان عندما يبدو في الأفق نوع من الفراغ المعرفي ويسود الشك واللايقين، وهو بذلك يُدخل نفسه فيما يسمّى النزعة الإيمانية التي راجت في الغرب، وتكاد اليوم تسيطر على الفكر المسيحي المعاصر.

إلى غيرها من المشاريع الفكرية التي أسّست لعلم فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، والفلسفة السياسية، والنقد الحضاري، إضافة إلى التيار النقدي في الداخل الشيعي المذهبي، والذي سعى لنقد الأصول الفكرية الشيعيّة مثل أبي الفضل البرقعي، وشريعت سنغلجي، ومصطفى حسيني طباطبائي، ومحمد باقر البهبودي وغيرهم، دون أن ننسى شخصيات ـ من مستويات مختلفة ـ ذات دور نشط، من أمثال سيد حسين نصر، وعبد الله جوادي آملي، ومحسن كديور، وعلي أكبر رشاد، وحسن يوسفي الأشكوري، وما شا الله شمس الواعظين، وحسين علي منتظري، وصالحي نجف آبادي، وجميلة كديور، وجعفر سبحاني، ومحمد علي أيازي، وغلام رضا أعواني، وأبي القاسم فنائي، وعلي رباني كلبايكاني، ورسول جعفريان، وعلي رضا قائمي نيا، ومحسن الموسوي الجرجاني، وغلام حسين إبراهيمي ديناني، ويحيى يثربي، وعلي شيرواني، ومحمد باقر حجتي، ومحمد علي مهدوي راد، وعلي عابدي شاهروي، ومحمد رضا حكيمي صاحب المدرسة التفكيكية الخراسانية، وأبي القاسم كرجي، وناصر كاتوزيان، وشهرام بازوكي، وعبد الله نصري و..

التواصل بين الشعوب وضرورة نقل المشهد الثقافي

تتنوّع الحياة في إيران، قبل الثورة الإسلامية فيها عام ١٩٧٩م، وبعدها،

لكن البعد الثقافي تبقى له خصوصيته، سيّما وقد لاحظ الجميع بعد صعود الرئيس محمد خاتمي إلى السلطة، أن الحياة الثقافية تركت آثاراً كبيرة على خارطة البلد عموماً.

وللدين دور رئيس في صنع الحياة الثقافية في إيران، ليس اليوم فحسب، بل وعلى امتداد تاريخ إيران، سيما عقب نشوء الدولة الصفوية في القرن العاشر الهجري، وقد تضاعف هذا الدور بعد أحداث الحركة الدستورية (المشروطة) بدايات القرن العشرين، وبلغ أوجه مع الثورة الإسلامية التي قادها الإمام روح الله الخميني (١٩٨٩م)، بدءاً من الستينيات من القرن العشرين، بعد حركة الكاشاني ومصدّق في الخمسينيات منه.

من هنا، يأخذ رصد المشهد الفكري الديني في إيران حيّزه ومكانته من قراءة هذا البلد الإسلامي الكبير، سيما وهو يحدّ ـ تقريباً ـ شرق العالم العربي، إن قراءة المشهد الثقافي في إيران، سيمّا البعد الفلسفي والديني منه، بما للكلمة من معنى عام، حاجة لا يمكن الاستغناء عنها اليوم، لا على المستوى الإسلامي ولا على المستوى العربي، في عصر أخذت تتقارب فيه المتباعدات، فحريّ بمن يجمعهم الدين والجغرافيا والمصالح أن يتقاربوا، وهو ما لا يمكن أن يتمّ دون فهم كل طرفٍ لصاحبه، فهماً بعيداً عن الصراعات السياسية والطائفية والقومية و.. فهماً موضوعياً أميناً... فهماً لا يعرف إرادة التسلّط على الآخر، والهيمنة عليه.

إنّ التقارب العربي ـ الإيراني في الدائرة الإسلامية الكبيرة، لا يمكن أن يتمّ دون تخطي حاجزٍ رئيس هو حاجز اللغة، إن اختلاف اللغة يؤدي ـ كما حصل فعلاً ـ إلى قطيعة وجهالة، ويغيّب صورةَ الآخر أو يفسح في المجال لإعادة قراءتها قراءة أيديولوجية بغيضة، تستنفر الماضي وأحقاده، وتطالب بإنتاجه في الحاضر، بدل أن تستنفر الحاضر لتنتج منه المستقبل.

ونظراً لضرورة احترام اللغات ورفض الدعوة إلى إبادتها، كان من

الضروري ـ للتوفيق ـ تنشيط جهاز الترجمة ليربط بينهما، ويمدّ حواراً بين الشعوب. إن نقل التجربة الإيرانية في الفكر الديني إلى اللغة العربيّة يفترض أن يُصاحبه نقل ـ على الطرف الآخر ـ للتجربة العربية في الفكر نفسه، وإحساسُ كل طرف بلا جدوائية نتاج الآخر، والانطواء داخل نرجسية الذات الواهمة، لن يؤدّي سوى إلى الاصطدام بالواقع عاجلاً أم آجلاً، وإذا كنّا نريد أن نترجم المشهد الفكري الإيراني فإننا نطالب المثقفين الإيرانيين بأن يعملوا على نقل المشهد الفكري العربي بأمانة وعدم بخسه حقّه، فهو ثريٌّ جداً، ولا تستغني عنه التجربة الإيرانية أبداً.

من هنا، جاء إحساسنا بضرورة المشاركة في هذه الخطوة، لكي نضيف لبنةً على ما أنجز، رغم ملاحظاتنا على بعضه، فكان مشروع مجلّة «نصوص معاصرة»، الذي نقدّمة لقرّائنا العرب اليوم.

تجارب في نقل المشهد الثقافي الإيراني

ولا يمكننا هنا أن لا نعرّج على ما سبق من تجارب في هذا المجال، سيما عقب انتصار الثورة عام ١٩٧٩م، وما قامت به المستشاريّات الثقافية والسفارات الإيرانية، وبعض المؤسسات داخل إيران مثل مؤسسة البعثة وغيرها من جهود ضخمة تستحقّ التقدير والإجلال، وكذلك ما قامت به أطراف عربية من جهود من مؤسسات ومجلات ومراكز أبحاث، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، مع تقديرنا للجميع، مجلّةَ الحياة الطيبة، ومجلّة المنهاج، ومجلّة قضايا إسلامية، ومجلّة المحجّة، ومجلّة التوحيد، ومجلّة مختارات إيرانية، ومجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، ومجلّة ميقات الحج، ومجلّة بقيّة اللّه، ونركّز ختاماً على مجلّة قضايا إسلامية معاصرة التي يرأس تحريرها الباحث العراقي الأستاذ عبدالجبار الرفاعي، إذ لعب هذا الباحث ومجلته دوراً كبيراً ـ ينبغي احترامه وإجلاله ـ في نقل المشهد بجودةٍ بالغة وأداء مميّز،

هذا مضافاً إلى العديد من دور النشر البيروتية والمصريّة التي أسهمت بقوّة في هذا المجال.

إنّ هذه المؤسسات ـ الرسمي منها وغير الرسمي ـ قامت بدورها الفاعل منذ بداية الثمانينات، وعرّفت العالم العربي بما يجري في إيران ثقافياً، فلم يُعرف الشيخ مرتضى مطهري، ولا الدكتور علي شريعتي بوصفهما من أكبر المنظّرين الدينيين الذين عرفتهم إيران في النصف الثاني من القرن العشرين، إلاّ من خلال جهود هذه المؤسسات والأفراد العاملين فيها أو المتعاونين معها.

وإذا كنّا بصدد وضع ملاحظة على بعض هذه التجارب ـ لا جميعها ـ فإنّ أهمّ ملاحظة تعنينا، تتركّز في نقطتين متداخلتين مترابطتين:

الأولى: إن بعض هذه الجهود وغيرها دخل في السياق السياسي، ممّا أعاقه بعض الشيء عن القيام بدوره الفاعل المتكامل.

الثانية: إنّ بعضها مارس انتقائية نابعة من خلفية فكريّة مسبقة، مما جعله يجتزء المشهد، ويقدّم صورة مقتطعة، وأحياناً ممزّقة الأعضاء عنه، وأعتقد أنّ هاتين النقطتين أساسيّتان في مشروع نقل المشهد الفكري، ليس الإيراني فحسب، بل وأيّ مشهد فكريّ آخر، لكن من الضروري أن نقرأهما بواقعية جادّة، لا بتلك المثالية الرومانسية التي يعالج بها مثقّفنا العربي الصادق أمورَه، فلا تجده في نهاية المطاف سوى معذّباً محبطاً قنوطاً.

المشهد الثقافي بين التسييس والانتقائية

أمّا فيما يخصّ النقطة الأولى، فالجميع يعرف في الثمانينات ظروفها والمقولات التي كانت مسيطرةً على التيار الثوري كتصدير الثورة وأمثال ذلك، فكان من الطبيعي للفريق المتعاطف مع هذه الثورة الفتيّة، والذي اعتبر أنّ آماله معلقةٌ عليها، أن يبذل قصارى جهده لنقلها لمجتمعه صافيةً أنيقة، مما يفرض تقدّم المصالح السياسية على الفكرية والعلمية، انطلاقاً من جعل

المشروع جزءاً من سياسة عامّة، تنتمي ـ قبل كل شيء ـ للمنحى السياسي أكثر مما تنتمي للمنحى الفكري أو الثقافي.

إن العقل السياسي والحسّ السياسي الذي حكم رادة مشروع ترجمة المشهد الإيراني هو المسؤول ـ غالباً ـ عن ما حدث على مستوى النقطة الثانية، أي عن الانتقائية التي مورست، فقد بُذلت جهود لإقصاء علي شريعتي لصالح مطهري أو دستغيب، ولإقصاء مهدي بازركان وصادق هدايت وحميد عنايت لصالح جوادي آملي، ومصباح يزدي، ومحمد حسين الطباطبائي و...

كان هذا الأمر استدعاءً طبيعياً للمسار الفكري الذي قدّم السياسة على غيرها، فالأمر ليس مصلحياً، بل يكمن ـ في تقديري ـ في القراءة المعمّقة التي قدّمها الإمام الخميني للإسلام، سيما عندما أذاب التشريعات في إطار الفقه الحكومي، إنه ليس أمراً بسيطاً ولا عابراً، إنّما هو قراءة راديكالية جذريّة تقلب كلّ الموازين، وتخلق عقولاً ذات رؤى مختلفة ونظرات متنوّعة، وأفكار جديدة.

إذن، فالفكر السياسي الذي ظهر في نظرية الحكومة الدينية، كان المحرّك لمشروع نقل المشهد الإيراني، وكان من الطبيعي أن يقرّب ويبعّد، ويفترض أن لا نتوقّع منه غير هذا، فالقضية ليست في الأداء وإنما في المنطلقات الفكرية لهذا الأداء، كما أنّها تتبع بشكل رئيس سلّم الأولويات التي يضعها أصحاب المشروع أمامهم.

إنّ تسييس الفكر الديني ـ بالمعنى غير السلبي للكلمة ـ ينتج آليّات في العمل الثقافي تعيش في أفق المعرفة والثقافة حالةً من الصراع مع الآخر، وتكرّس أدلجة المعرفة بصورة تلقائية، ممّا يفرض ـ ونحن هنا مجرّد موصّفين ـ أحياناً وبصورة منطقية، تبعاً لهذا التفكير المبدئي، إخفاء بعض الأوراق، أو طمر بعض الحقائق، أو تجاهل إثارة بعض الموضوعات الفكرية في مرحلة دون أخرى، لعدم وجود مصلحة في ذلك، أو نقد فكرةٍ ربما تكون

من حيث بنيتها الأولية صحيحة ومقبولة، لأن معنى الاعتراف الرسمي ثقافياً بها قدرة أطراف أخرى في الساحة السياسية على اكتساب ورقة ضغط معيّنة ضدّ الفريق الأول..

وهكذا نجد أن العقل السياسي ـ بهذا المعنى ـ من الطبيعي أن ينتج قراءة لآليّات العمل الثقافي تختلف عن القراءة التي ينطلق منها المثقف البعيد عن هذه الأجواء، والذي يرى أن همّه محصور في الفعل الثقافي، وأن عشقه للعلم لا للآثار التي تنجم عنه هنا أو هناك.

وإذا كان هذا الأمر مترقّباً أو مبرّراً في حقبة الثمانينيات وبعض التسعينيات، إلاّ أنّه اليوم بحاجة إلى إعادة نظر، في جدواه وفعّاليته، فهل في تجزءة المشهد خدمةً للمصلحة السياسية (الإسلامية)؟! وهل في تكريس انطباعات غير صحيحة أو غير كاملة بعبارةٍ أدق خدمةً للمشروع الإسلامي؟! ثم، هل هناك جدوى من وراء هذه العملية أم أن نتيجتها فقدان شرائح كبيرة في المجتمع عن أن تثق بنا وتنصت إلينا؟!

هل هناك معنى في عصر العولمة وانفجار المعلوماتية لممارسة انتقائية مفرطة وإقصاء مزيّف للفكر الآخر؟! وهل من الصحيح أن نصرّ على تطبيق منطق المؤامرة في ساحة الفكر والثقافة؟! أو نقل المشهد العسكري إلى المشهد الثقافي والعلمي؟! أو تحكيم الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم، على حدّ قول غارودي؟!

أليس من الأجدى ـ وفقاً للنزعة الأيديولوجية نفسها ـ أن نقدّم للقارئ جرعات من اللقاح المشتمل على عيّنات المرض نفسه، لكي يقدر ـ بعد الاعتياد على مشاهدة مظاهر التنوّع الفكري ـ على ممارسة اختيار واعي للفكر الديني؟ أليس في ذلك ضماناً لتحسين نوعية الإيمان وإن كان فيه بعض الخسارات على مستوى كميّة التدين والمتدينين في العالم؟! أليس من المفترض تقديم الكيف على الكم؟! ألم يكن الإنسان أفضل من الملائكة ـ

كما يقولون ـ بالاختيار وانتقاء الصراط المستقيم من بين طرق الفساد التي كان بإمكانه سلوكها؟!

أليس في إنتاج عملنا الثقافي لمتديّنٍ واعٍ ومطّلع على الأفكار الأخرى، بما فيها الأفكار الإلحادية، حصانةً داخليّة تتكاتف مع عناصر الحصانة الاجتماعية؟! لماذا نسعى لإنتاج متديّن ينهزم بمواجهة مظاهر الانحراف بما فيها الفكري أو يرتدّ عصبياً يدمّر كل شيء من حوله، فلا يقدر على الصبر وتحمّل الآخر؟! كيف يمكن لهذه العينات المنتَجَة أن تستوعب زلازل العالم الفكرية والثقافية اليوم؟! كيف يمكنها أن تعيش أقليّةً في مجتمعات لا تعترف أكثريتها به؟! أم كيف يقدر على نشر فكره من هو محكوم بهذا الاضطراب العصبي؟!

أليس هناك فرق بين وسائل الإعلام ذات الطابع العلمي والتخصّصي وبين تلك العامّة التي تهدف الدعايةَ للباطل والفساد والانحراف؟! ألا تستحقّ وسائل النقل الفكري العلمي التخصّصي مزيداً من الحريّة مهما كان موقفنا من وسائل النقل العامة كالتلفزيون والصحافة العامّة و...؟!

هذه أسئلة واقعية جادّة، يؤسفني جداً أن أعترف بأنّها تعني عند فريق كبير منّا هرطقةً أو ترويجاً للضلال أو جزءاً من مؤامرة، أو جهالةً وحماقةً من قائلها على أحسن تقدير، لكن هذا في رأيي خطأ تاريخي، يفترض بنا أن نعيد قراءته في الموقف الفقهي مما يسمّى كتب الضلال، فهل ما قرأه الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) لا يمكن التمييز فيه بين الرؤية الفقهيّة الكلية التي تمثل وظيفة الفقيه، والأدوات الميدانية لخدمة الرؤية العامّة، والتي تتحرّك تبعاً لحركية الزمان والمكان؟ هل إحراق كتب الضلال هو السبيل الوحيد لمواجهتها؟ وأساساً بأيّ معيار يوزن الهدى والضلال؟

أسئلة تلحّ على الباحث الإسلامي للإجابة عنها، متعالياً عن الاجترار النمطي، فاهماً ضرورات عصره، خادماً لمقاصد الشريعة غير واقفٍ على

أشكالها، متجاوزاً الاستنساخ الحرفي للتاريخ، وواعياً مضمونه وروحه ومحتواه أكثر فأكثر.

نحن نعيش اليوم في عصر يختلف تماماً عن عصر الشيخ الأنصاري، فضلاً عمن كان قبله، كان يمكن بإحراق ما يسمّى كتب الضلال وحجبها، الحدّ من تأثيرها، بل وقطع دابرها إلى غير رجعة، كان تشيّع الملك يؤدّي إلى تشيع الأمّة كلّها التي تقع تحت سلطانه، وكان تسنّنه يفضي إلى تسنّنها كذلك، كان هناك مجال لإغلاق الحدود، وعزل المجتمع عن غيره، أمّا اليوم فإنّ الأمر يختلف تمام الاختلاف، ولا نريد أن نكون إطلاقيين، فنحن لا ندعو ـ فعلاً ـ للسماح بكل فكر أو عقيدة أن تنتشر، وإنّما نتحدّث عن القاعدة العامّة التي تحتمل استثناءات، يفترض بها أن لا تأتي على القاعدة فتجرفها وتزيلها ـ عملياً ـ من الجذور.

إن قصدنا ممّا نقول أن نقرأ تجارب غيرنا، ونستفيد من التاريخ، لوضع خطط وأساليب أكثر نضجاً وحيويّةً وديناميّة، إنّ الواقع اليوم لم يعد يحتمل عزل مجتمعات، أو طمر حقائق بمستوى أمم وجماعات كبيرة، فمن الأفضل لنا أن نتخذ سياسةً مختلفة إزاء الفكر الآخر الذي لا نتعاطف معه، ولا نؤمن بمقولاته، لأن هذه السياسة لن تنفع على المدى البعيد، ولنا في التجربة الماركسية، وقبلها التجربة الكنسيّة في الحقبة القروسطيّة، خير شاهد، ينبئنا عن ضرورات تغيير أدائنا، خدمةً للمصلحة الإسلامية التي نعمل جميعاً لها.

على أيّة حال، لسنا هنا بصدد الحكم الفقهي أو غيره على موضوع مازال حتى اليوم شائكاً في أوساط المؤسّسة الدينية، لم تظهر له معالم جلية إلاّ في سياق النمطيات التاريخية.

إنما يعنينا ممارسة نقد ميداني لهذه التجربة بهذا النمط الذي سارت عليه، لقد لاحظنا مفاجأة وقع فيها الكثيرون عندما انجلى الجزء الآخر من

الصورة، فكان للكثيرين صدمة، ما لبثت أن تحوّلت لدى بعضهم إلى نكوص وانسحاب بل غضب وانتقام، لقد خسرت الساحة الإسلامية بهذه العمليات غير المنطقية الكثيرين، وما تزال، ولو أننا كنا وما نزال شفّافين في عرض صورنا وأفكارنا ورؤانا، لا نتعامل مع الفكر بحسّ أمني استخباراتي، لاختلف الوضع كثيراً، ولربما تجاوزنا الكثير مما بات يمثل لنا اليوم مشكلةً أو أزمة.

إنّ هذه الحقيقة مرّة للغاية، ومؤلمة حتى النهاية، ونحن لا نقولها إلاّ من لوعة قلب محترق، لكنّها حقيقة حاسمة من وجهة نظرنا على الأقل.

ولسنا ننحاز هنا ـ والله الشاهد ـ لفريقٍ ضدّ فريق، بل نرفض أشكال الأداء الإقصائي الذي مارسته الأطراف كافّة، لقد كان ظلماً أن يُحكَم على مثل مصباح يزدي بأحكام قاسية لاختلاف البعض معه في آراء فكرية وتصوّرات، تماماً كما كان ظلماً أن يكفّر أو يضلّل شريعتي لاختلافه في بعض وجهات النظر مع المدرسة الرسمية الدينية، إنّه لمن الظلم حقّاً أن يستهزئ بنتاج أمثال جوادي آملي فقط للتحسّس من لغته ومنطقه، تماماً كما كان ظلماً أن يغيّب فكر مهدي بازركَان لأجل الخلاف السياسي معه، إنّ المطالبة باستحضار أفكار شخص ليس تصديقاً له بل هو اعتراف بحقه في أن يحيا في دنيا الفكر والثقافة والأدب، ولا تعنينا فعلاً دنيا السياسة.

إنّ بعض مشاريع نقل المشهد الثقافي الإيراني تعرّض أصحابُها لظلمٍ وإجحاف ليس لأنّهم حصروا نقلهم للمشهد بتيار دون آخر، بل لأنّهم أشركوا التيارات الفكرية كافّة، فبدل أن يشكروا على جهدهم الطيّب هذا لم يلاقوا سوى اللوم والعتاب والتضييق، وكأن الكثيرين لا يعتقدون في الفكر سوى بأفكارهم ولا يرون حرمةً حتى للتنويع فضلاً عن الانحياز للآخر، وهي مشكلة جوهرية، كلّي اعتقاد بأنّنا بحاجة ـ مع كامل الأسف ـ إلى وقت

طويل على ما يبدو لكي نفهم أن عرض البضائع كافّة هو ما يخدم الحقيقة، وأنّ احتكارها قد يوهمنا بالنصر ويمنحنا نشوتَه لكنه سرعان ما سيرتدّ علينا عاجلاً أم آجلاً.

إنني أدعو العلماء والفقهاء والكتّاب لإعادة فهم هذا الموضوع، وعدم التذرّع بمثل الغيرة على الدين و.. للقيام بما قد لا تكون عاقبته خدمةً لهذا الدين، الذي نعمل جميعاً ـ بحبٍّ وإخلاص ـ لكي نخدمه ونخدم أمّتنا به.

إنّ ردّات الفعل القاسية من جانب التيار الديني صنعت بنفسها عظماء في الطرف الآخر، فكم مرّة طبعت كتب الدكتور نصر حامد أبو زيد بعد حكم المحكمة؟! وكم مرّة طبعت كتب الدكتور عبدالكريم سروش بعد الأحداث التي وقعت معه في التسعينيات من القرن العشرين؟! هذا درس للجميع ليعرفوا أنّ القوّة هنا للفكر والمنطق والقلم والكلام لا غير، ماذا نفع التهويل في بعض أغنيات مرسيل خليفة إلا تنفّر الشباب من الدين؟! وماذا حقّق تكفير نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي؟!

نعم، صحيح أنّ هذا الجوّ يمكنه أن يشكل سياجاً يحمي بعض الناس من الانجراف الفكري وفق تصوّر من يحارب هذه الأفكار، وصحيح أنّ هناك نتائج إيجابية تحقّقت بالتضييق على الكثيرين من أصحاب الأفكار الضالّة والمنحرفة بحسب التعبير الديني، لكن الأمر في مثل هذه القضايا لا يقاس بالأيام ولا بالسنوات، بل يقاس بالحُقب الزمنية وبالأجيال.

ألم تتعاطف الكثير من الجماهير مع من قُمع ثم مات مقموعاً؟!!! وأخذت تحيي ذكره وفكره...، ألم تغدو الكثير من الأفكار التي كانت المؤسّسة الدينية تحاربها جزءاً من تفكير هذه المؤسسة اليوم؟! فليُقرأ التاريخ! ولينظر ما فيه! لنعرف أنّ من كُفّر أو ضُلل أو تمّ التعامل معه بهذه اللغة كيف سرت مقولاته إلى عمق الجهاز الديني نفسه ولاقت ترحيباً كبيراً؟! ألم يُلعن مرتضى مطهري على مشروعه في نقد السيرة الحسينية؟! ألم تُنظم

الأشعار في محسن الأمين ثم انكشف للكثيرين منّا صوابها وجدوائيّتها بعد نصف قرن؟! ألم يتعرّض المغيّب موسى الصدر لنقد لاذع من التيار الديني الكلاسيكي في بلاد الشام ثم ما لبث أن تحوّل إلى رمز؟! ألم يوصف الإمام الخميني بالماركسي أو الجزّار ثم اختلفت لدى الكثيرين المفاهيم؟!

لست أجمع بين التنوير والتزوير ـ كما يعبر الدكتور محمد عمارة ـ بل أقصد أن الاستعجال في رفض الفكر الجديد ليس صواباً دائماً وأن فرصة الآخر يجب أن لا نحرمه إياها ما دام منطلقاً من فكر ومنطق، لا من سلاح وقمع وإرهاب وتقتيل، أو تجديف وسخرية واستهزاء غير أخلاقي كما حصل مع بعض الروايات الأدبية وغيرها، التي لم تحترم المشاعر الدينية الصادقة والأحاسيس الإيمانية المرهفة والأوّليّة.

يفترض أن تكون صدورنا أكبر من ذلك، وأن لا يحكمنا الانفعال من قراءة فكر الآخر، وأقول هذا للأطراف كافّة لا أستثني أحداً، بل نتعامل معه فكراً يستحقّ الدرس والتأمّل، ولنا كامل الحقّ في نقده وتفنيده، بأسلوب علمي رصين، فلا أحد مصان عن حقّ النقد العلمي الثابت للآخرين، ومكانتُه الدينية أو الفكرية لا تحميه من ذلك، فالجميع خاضعون لنظام النقد والمساءلة، لا تعفي أحداً خصوصيةٌ أو ميزة، وإن كنّا نجد مع الأسف أن بعض كتّابنا المحدثين يسارعون إلى اتّهام من ينتقد أفكارهم التجديدية بالتخلّف والرجعية، وكأنهم وحدهم معيار التقدم والحداثة، كما نجد ـ مع الأسف أيضاً ـ أن بعض علماء الدين أو حتّى المرجعيات الدينية تسارع إلى اتّهام منتقديها بالكفر أو الضلال أو العمالة أو.. وكأن هذه المقولات تمثّل لديهم سياجاً يمنع عن نقدهم، ويحميهم من سياط المساءلة.

من هنا، نتصوّر أن نقل المشهد الثقافي الإيراني بأجزائه بات حاجة ماسّة، لكل من يريد دراسة هذه التجربة والاستفادة مما فيها من عناصر الضعف والقوّة، ولذلك نحن عازمون هنا على نقل هذا المشهد بالمقدار المتوفّر

لنا، مما نقدر عليه، أو نستطيعه، متجاوزين مقولة الترويج المذكورة، لأنّ إفساح المجال للخطأ قد يكون هو الأجدى ـ على المدى البعيد ـ لاستبعاده، لا قمعه وإبعاده.

بين الواقعية والمثالية

لكن لكي نكون رساليين من جانب آخر، وواقعيين أيضاً، يجب أن نصارح قارئنا، بأنّ المشهد الثقافي الإيراني لا يمكن نقله بأجزائه جميعها، فهناك نتاج إيراني لم يسمع به جمهور العرب يتجاوز الخطوط الحمراء الدينية حتى عند أكثر التيارات اعتدالاً وانفتاحاً، كما يحرّك الأحاسيس عند باردي العقل وهادئي النفس، ومن ثم يكون نشر هذه المفاهيم أكبر من قدرة أي طرف فيما نخمّن، سواء كانت قناعتنا ترحّب بنشرها أم ترفض، مما يجعل العرف هنا أقوى من القانون، ومن ثم قد يقضي على المشروع كلّه.

لكنّنا سوف نعد القارئ بالسعي قدر الجهد والمكنة لتحقيق ما نصبو إليه من نقل المشهد الثقافي، ونعلمه سلفاً بأنّ هذه المجلّة لن تكون متحيّزة لطرف معيّن، لا لأنّها لا أبالية ومتحلّلة والعياذ بالله، بل لأنّها تحتفظ لنفسها بقناعاتها، وتنشر المشهد بأمانة، حتى لو احتوى ما تنشره ما لا تؤمن هي نفسها به.

وتتعهّد المجلّة لقرّائها من الآن، إن كُتب لها الاستمرار والدوام بعون الله، أن تفي بوعدها هذا ولا تتحيّز، فليس هدفها الترويج لهذا الفكر أو ذاك، وإنما نقل المشهد إلى العالم العربي، خدمةً، قبل كل شيء، للأمّة كلّها، وأملاً في أن تساعد هذه الخطوة على توحيد صفوف الأمّة، ومعرفة بعضها بعضاً، فإن التقارب الإيراني ـ العربي، سيما الإيراني ـ السعودي، والإيراني ـ المصري، كفيل ليس فقط في تضامن المسلمين، بل وفي تذويب الفتن الطائفية والأحقاد المذهبية التي تأكلهم، إن شاء الله تعالى.

إنّنا نرحّب بكل تقارب عربي ـ إيراني، كما نرحّب بأيّ تقارب عربي ـ عربي، ونضمّ صوتنا إلى دعاته أينما كانوا، لأننا نرى في ذلك خدمةً للإسلام والمسلمين، وقوّةً لأمتنا في وجه الطامعين فيها، سيما الكيان الصهيوني الغاصب.

إنّ ما نشاهده اليوم من دعوات متبادلة ـ معلنة وغير معلنة ـ للفرقة والتمزّق والطائفيّة، وما نحن قلقون عليه من الوضع القائم في العراق الجريح، ليحدونا أكثر فأكثر لتضافر الجهود، وتوحيد الكلمة، وتعزيز أسس التعاون، وإرساء قواعد للتفاهم المنطقي السليم، في دنيا لم تعد تحترمنا ما دمنا ممزّقين ضعفاء، ولا تقدّرنا ـ وإن كنّا ما كنّا ـ ما دمنا مشتتين غرباء عن بعضنا بعضاً.

حول نصوص معاصرة

ونحب هنا أن نضع القارئ الكريم في صورةٍ موجزة عن «نصوص معاصرة» ضمن نقاط:

١ ـ إنّ مجلّة نصوص معاصرة، تهدف إلى نقل المشهد الفكري والثقافي الديني المعاصر في إيران، من هنا لا يعنيها المشهد الفكري غير الديني، بل تدعو إلى إنشاء مجلات أخرى تُعنى به، وربما عملت المجلّة على نقل بعض ما يتعلّق بما يخرج عن الدائرة الدينية، لمناسبةٍ ما أو خصوصية معينة.

٢ ـ يختصّ اهتمام المجلّة بالفكر المعاصر، ونقصد به هنا منذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين تقريباً وحتّى اليوم، ونركّز على ما بعد انتصار الثورة الإسلامية، نظراً لأهميّته، وقد نخرج عن هذه القاعدة لبعض الضرورات والمناسبات والاعتبارات.

٣ ـ ابتعاداً قدر الإمكان عن تكرار الجهود، ستسعى المجلّة إلى عدم ترجمة ما تمّت ترجمته حتّى الآن، ونُشر في مجلّةٍ أو صحيفةٍ أو كتاب، إلاّ

عندما لا يطلع طاقم المجلّة على نشر الدراسة المنشورة سابقاً، أو يرى أخطاء فادحة في الترجمة السابقة تستدعي إعادة ترجمة النص مرّة أخرى، أو يكون نطاق نشر النص المنشور ضيقاً جداً بحيث يكون هناك ما يبرّر منطقياً إعادة نشره على نطاق واسع.

٤ ـ تهتمّ المجلّة بمشاهدة القارئ العربي للنص الإيراني مترجَماً، من هنا تقتصر جهودها على الدراسات التي قام بها كتّاب إيرانيون، سواء كانت منشورةً باللغة الفارسية أم بالإنجليزية أم بغيرهما، ما دام الكاتب إيرانياً، وهي ـ من هنا ـ تعتذر عن نشر أي دراسة للكتّاب العرب أو غير الإيرانيين، انطلاقاً من سعيها للتقيّد بهدفها الذي رسمته لنفسها.

٥ ـ نظراً لتنوّع الموضوعات الدينية المتناوَلة في الساحة الإيرانية، من الفلسفة، والكلام، والمنطق، والفقه والقانون، والأخلاق، وأصول الفقه، وعلم الدراية والحديث، وعلمي الرجال والتراجم و.. ستسعى المجلّة، قدر مُكنتها، لتنويع دراساتها المترجمة بحيث تطاول الموضوعات المشار إليها، ونظراً لمحدودية صفحات المجلّة، وكونها فصليةً، لا شهرية ولا أسبوعية، سوف نسعى إلى انتقاء المقالات الدالّة.

ولا نعني بالمقالات الدالّة، الأقوى والأمتن من الناحية العلمية، بل قد نترجم دراسات من الدرجة الثانية أو الثالثة، لتكون صورة المشهد أكثر اكتمالاً أيضاً، فليس هدفنا إلاّ نقل المشهد بالمقدار المتسنّى لنا، وإن كان نقل المشهد كاملاً يحتاج إلى مؤسّسات ضخمة تتجاوز ليس مجلّة واحدة بل عشرات المجلات.

من هنا، نستغل الفرصة لنوجّه دعوةً إلى كل من يمكنه فعل ذلك، لإنشاء بنك ترجمة مدعوم، مهمّته تكديس الدراسات المترجمة، ثم توزيعها مجاناً أو بقيمة رمزية على الصحف والمجلات في العالم العربي، وبحسب اطلاعي، فإن هذا الأمر ممكن عندما يتم تشكيل لجنة أو مؤسّسة

للمترجمين الدينيين، يعنى قسم منها بالترجمة من الفارسية إلى العربية، ويضمّ مختلف المترجمين المتخصّصين في هذا المجال.

لا بل إنّنا ندعو إلى مؤتمر أو ملتقى الترجمة الدينية، لتدارس مشكلات هذا النوع من الترجمة وأزماته، وسبل التنسيق بين المترجمين الفاعلين، للبلوغ بالعمل أقصى نقطةٍ ممكنة.

وإذا لم يكن هذا الأمر متوفراً، فإن الحد الأدنى الذي يمكن لنصوص معاصرة أن تقوم به هو أن تدعو النقّاد لمراسلتها، وإتحافها بكل ما لديهم من نقد فني أو مضموني أو غيرهما، ذلك كلّه يساهم ـ بالتأكيد ـ في ترشيد الجهود، فما المعصوم إلاّ من عصمه الله تعالى.

٦ ـ انطلاقاً من النقطة الخامسة، ستركّز المجلّة ـ إن شاء الله تعالى ـ على الدراسات المثيرة للجدل، وستعرض وجهات النظر كافّة قدر الإمكان، لذا فهي تأمل من قارئها أن يتعامل معها بصدرٍ رحب وروح رياضية مرنة، ويعذرها حيث يمكن العذر، فإن المسلم من شأنه أن يعذر أخاه المسلم، وإذا ما أخطأ أحد نتيجة اشتباه، فلا تثريب عليه، إذا كان صادقاً بينه وبين نفسه، مخلصاً نيّته لربّه تعالى، هادفاً ثوابه، مشفقاً من عقابه، وإنّي لأرجو الله سبحانه أن أكون كذلك، وأن أخدم بهذا الجهد المتواضع، فكرنا الإسلامي الذي يحتاج ـ فيما أراه ـ إلى النهوض أكثر فأكثر.

٧ ـ لن تتّبع مجلّة «نصوص معاصرة» سياسة المحور الواحد دائماً؛ لأنّ ذلك ـ بعد الدراسة والتأمّل ـ قد يعيق نقل الصورة كاملةً أحياناً، لهذا ستبذل جهدها للتنويع، فلعلّ قارئاً لا يعنيه محور أو علم أو اختصاص بقدر ما يعنيه غيره، ولعلّ في التنويع فسحةً للقرّاء حسب تنوّع أذواقهم وميولهم الفكرية والثقافية.

٨ ـ من الطبيعي أن يكون العقل المذهبي جزءاً من الوعي الإيراني عموماً، وهذا معناه أننا ملزمون بعرض بعض مشاهد التفكير المذهبي في

إيران، وإذا ما لزمنا ذلك، فإننا متأكدون من أنّ انزعاجاً متعدّد الجهات سوف يظهر، ولكي نزيل أيّ التباس من طرفنا نؤكّد من البداية أننا لا نريد **الترويج العقدي لأي مذهب، كما أننا لا نريد القدح في أيّ مذهب، سواء عرضنا الأفكار النقدية على المذهب الشيعي في إيران أو تلك الداعمة له والمحسوية على تيار الإفراط في نظر الكثير من المسلمين، من هنا ندعو قرّائنا الأعزاء لكي يتعاملوا مع وظيفة مجلة نصوص معاصرة تعاملاً يعي أنّها لا تهدف الترويج بقدر ما تهدف نقل المشهد كما كرّرناه مراراً.**

٩ ـ إنّ مجلة نصوص معاصرة غير ملزمة بأيّ من المقالات المنشورة فيها، بما فيها كلمة تحرير المجلة، فإنها لا تمثّل إلا كتّابها فحسب.

وأخيراً نأمل من الدول الإسلامية العربية وكذلك الجمهورية الإسلامية الإيرانية أن تتعاون مع المجلّة، لمزيد من التقارب الإيراني ـ العربي، بما يسهّل إصدارها ونشرها، شاكرين للقيّمين على العمل الثقافي في إيران والعالم العربي تعاونهم في ذلك، فلله درّهم، وعلى الله أجرهم.

هذا، واللهَ سبحانه وتعالى نسأل أن يلهمنا الصواب، ويجعلنا من صالحي العباد، ويغفر لنا تقصيرنا، ويعيننا على خدمة أمّتنا، فنقوّي شوكتها، ويعتزّ بنا أمرها، إنه نعم المولى ونعم النصير.

﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاتِ اللهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلا اللهَ وَكَفَى بِاللهِ حَسِيبًا﴾ الأحزاب: ٣٩.

حيدر حب الله

المنهج السينوي في الفلسفة السياسية
المبادئ والآليات

الشيخ محمدي عبد اللهي

ترجمة: حيدر حب الله

مدخل

غدت العلوم في عصرنا ـ إضافةً إلى التبسيط ـ تخصصيّةً، حتى الفلسفة ذات الطبيعة الآبية عن التجزئة أصبح حالها على هذا المنوال، ولربما كانت هذه التخصّصية أحياناً بالغةَ الجزئيّة مما لم يتصوّره أحدٌ في سالف الأزمان، ففي الطب لدينا اختصاصات مختلفة، من القلب، والرئة، والدماغ والأعصاب، والأذن، والعين، بل اختصاصات أضيق دائرةً من ذلك بكثير من قبيل آلام المفاصل، ومن بينها الركبة، واليد و.. وهكذا الحال في الفلسفة، فقد بات هناك فيلسوف أخلاقٍ، وآخر متخصّص في المنطق، وفيلسوف سياسة، وفيلسوف تاريخ و.. بل الحال على هذه الشاكلة في سائر العلوم الأخرى أيضاً.

أمّا في سالف الأزمان، فقد كان الحال على خلاف ذلك تماماً، إذ كانت العلوم أكثر محدوديةً وأقلّ عدداً، ومن ثمّ كانت أكثر ارتباطاً والتئاماً فيما بينها، ففي علم الطب، ربما لم يكن هناك أزيد من اختصاصين أو ثلاثة تقسّم بالاستقلال والتمايز، وذلك مثل: الكحالة (طب العيون)، والصيدلة (علم الأدوية وصنعها)، والجراحة (الطب اليدوي)، من جهة أخرى، كانت العلوم المختلفة مستبطنة في عنوان جامع يستوعبها برمّتها، ألا وهو «الفلسفة» أو «الحكمة»، من هنا وجدنا طلاب العلوم

هادفين لكسب سمة الجامعية والاستيعاب، وقد بلغ الرادة منهم ورجال النخبة مقاماً سامياً، لم يكن يدعو سوى إلى الغبطة والإعجاب، وقد باتوا يعرفون اليوم ـ وفق اصطلاح مؤرّخي العلوم ـ بلقب الفيلسوف أو العالم، كما كان فيلسوف العلماء عادةً صاحبَ رؤيةٍ خاصة في مختلف العلوم العقلية السائدة، مؤلّفاً كتباً ورسائل فيها.

أبو علي سينا، واحدٌ من هؤلاء الفلاسفة العلماء[١]، بل الرائد فيهم، بوصفه الشيخ الرئيس، وأستاذ الفلاسفة الإسلاميين، وعلى حدّ قول الأوروبيين: أمير الأطباء.

من هنا، كانت لابن سينا نتاجات مدوّنة كثيرة، صغيرة وكبيرة، في مختلف العلوم العقلية، ومن بينها الأنواع الثلاثة، أو الأقسام الأربعة للحكمة العملية وفق الرأي الأخير لابن سينا نفسه، وإذ كانت لديه منظومة فلسفية وبناء فلسفي لم يستطع ـ طبيعةً ـ أن لا يترك في الأخلاق، والعائلة، والاقتصاد، والسياسة، والتقنين أثراً ولا نتاجاً.

الخطأ المنهجي في دراسة الفلسفة السياسية السينوية

إن الاستدعاء الطبيعي القهري لوجود منظومة فلسفية ظهورُ مثل هذا النتاج وتلك الأفكار، إلا أن المنظومة الفلسفية لابن سينا لم تحظ ـ حتى الساعة ـ سوى باهتمام ضئيل من الزاوية التي نتحدّث عنها، لا بل لعلّ من الأفضل القول: إنّها لم تنل ـ بشكل جاد ـ رعايةً ولا اهتماماً[٢].

---

1) راجع: سه حكيم مسلمان (ثلاثة حكماء مسلمين): ٩ وما بعد، الدكتور السيد حسين نصر، ترجمة أحمد آرام، طهران، شركت سهامي كتابهاى جيبي، ١٩٩٢م، الطبعة الخامسة.

2) يعدّ الدكتور السيد جواد الطباطبائي إحدى الشخصيات التي عنيت بالفلسفة السياسية لابن سينا، مصنّفاً في ذلك بعض النتاج المدوّن، حيث أفرد لها ـ خصوصاً ـ الصفحات ١٨٩ ـ ١٩٩ من كتابه ((زوال انديشه سياسي در إيران))، وكانت له إشارات مقتضبة في كتابه

وقد غلب على تحليل مؤرّخي العلوم والعلماء دراسة نتاجات ابن سينا وأفكاره في مجال الفلسفة الطبيعية، وعلم الطب، والمنطق، والميتافيزيقيا، دون إعارة حكمته العملية وفلسفته السياسيّة اهتماماً جاداً، الأمر الذي أدّى إلى بقاء الوجه المدني والسياسي لفلسفة ابن سينا طيّ الكتمان، كما أفضى إلى التورّط في أحكام بعيدة كلّ البعد عن الواقع ولا أساس لها بتاتاً، إلى الحدّ الذي أوقع بعد أصحاب القلم ومشاهير بلادنا المعروفين في التباس واشتباه، فتصوّروا أنّ ابن سينا لا يملك فلسفةً سياسيّة، لقد حكم هؤلاء في هذا الموضوع حكماً شططاً دون التوّغل في نتاجات هذا الفيلسوف وآثاره، كما ودون الأخذ بعين الاعتبار البحوث السياسيّة التي انطوت ـ متناثرةً ـ في ثنايا كتاباته الفلسفيّة المختلفة، ودون ـ أيضاً ـ ملاحظة البناءات العامّة

الآخر ((در آمدي فلسفي بر تاريخ انديشه سياسي در إيران))، كذلك الحال مع الدكتور داوود فيرحي في كتابه ((قدرت، دانش، ومشروعيت در إسلام)) حيث سجّل بحثاً جيداً نسبياً، غاية الأمر أنّ الشخصيّتين المحترمتين المشار إليهما لم توفّقا لكشف الواقع تماماً، بسبب عناصر لا مجال لذكرها هنا، وقد توصلا إلى نتائج تبعث القارئ على الحيرة والضياع.

في الجانب العربي، قدّم الباحث العربي المعروف الدكتور رضوان السيد في كتابه ((الأمّة والجماعة والسلطة)) من الصفحة ٢٠٢ وما بعد، قدّم دراسةً جيّدة تحتوي على جوانب من الإفادة، كذلك ما قام به أحد الباحثين العرب الآخرين في تحقيقه رسالة (السياسة) لابن سينا مرفقةً برسالتين أخريتين تحملان الاسم نفسه لأبي نصر الفارابي وأبي القاسم المغربي ثم نشرها، كما كتب في مقدمة السياسة لابن سينا جملةً من الموضوعات التي تتصل بالفكر السياسي عنده، وهكذا الحال مع محمد يوسف موسى، إذ كتب مقالةً تحت عنوان: الناحية الاجتماعية والسياسية لابن سينا، وهي المقالة التي جعلها رضوان السيد أحد مصادر كتابه، إلاّ أنّني لم أعثر عليها حتى الآن، والجدير ذكره وجود مقالات أخرى في المصادر الفارسيّة والعربية بالغة الصغر والاختصار.

لفلسفته السياسيّة، تلك البناءات القادرة فيما لو أُعمل التأمّل والتحقيق فيها على إنتاج نظام فلسفي ـ سياسي جامع.

ويمكن تصنيف صاحب كتاب: الدين والعلم في فخّ الاستبداد، واحداً من هذه النماذج المشار إليها، إنّه يعتقد بأنّ: «أبا علي سينا ـ رغم هذه العظمة كلّها ـ لم يبذل أدنى جهد في ممارسة تأمّل فلسفي في السياسة»! والحال أنّه يمكن القول بضرس قاطع: إنّ الأبحاث الفلسفية لابن سينا في مجال السياسة وتشييده أسسها وقواعدها وفق القواعد الفلسفيّة كانت أكثر دقّةً حتّى ممّا قام به أبو نصر الفارابي بوصفه أب الفلسفة السياسيّة في العالم الإسلامي، بل لقد كان ابن سينا في بعض الحالات أقرب إلى القواعد العقليّة والحقائق الاجتماعيّة.

رغم ذلك كلّه نطالع في الكتاب المشار إليه ما يلي: «صحيحٌ أنّ التراث الفلسفي للفارابي لا سيّما البعد المشّائي فيه قد طوى سبيل الكمال في الفكر المنفتح والعميق لأبي علي سينا ليلج أودية جديدة لم يكن بمقدور الفارابي نفسه وُلُوجَها أو حتّى الحضور في وسطها، إلاّ أن نبوغ ابن سينا نجح في استخراج نتائج جديدة انطلاقاً من المقدمات التي وضعها المعلّم الثاني، وفي الحقيقة إن ما نتج لم يكن سوى ثمار لتلك الأشجار التي كان الفارابي قد غرسها من قبل.

والشيء الذي يبعث على الانتباه الزائد أن أبا علي ـ رغم هذه العظمة كلّها ـ لم يبذل أدنى جهدٍ في ممارسة تأمّل فلسفي في السياسة. ولعلّ ذلك لاعتقاده ـ واعياً ـ بأنّ السياسة الصحيحة غير ممكنة التحقّق، وإذ كان آيساً من إحداث تغيّرات في بنية الحكم الظالم المزيّف وشخصيّة الحاكم الجائر، ولعلّه ـ كسائر عظماء الفكر الإسلامي ـ كان يتصوّر بأن ما هو حاصل إنما هو تقدير وقضاء لا مفرّ منه، لم نجد له سوى إشارات بالغة الإيجاز والاقتضاب مقارنةً بالأبحاث المتراكمة التي سجّلها في بقية أبواب الفلسفة، إنّ ابن سينا لم تكن له دراسات في السياسة.

لقد عطف ابن سينا فكره الخلاّق ناحية المنطق، وجرّ الفلسفة ـ دفعةً واحدة ـ إلى مجال الطبيعيات والإلهيات الرحب، وإذ لم يكن غفل عن الأخلاق فقد ركّز نظره على الأخلاق الفلسفية للفرد لا تلك المعنيّة بوجود المدينة وكيانها.

وفي حقبة الاستلام القهري الزائف للسلطة (رغم أنّ سيطرة البويهيين كان يمكن تحمّلها أكثر من سيطرة المتشرّعة المتعصّبين، إلاّ أنها على أية حال سيطرة قهريّة) دخل أبو علي ـ عملياً ـ دنيا السياسة، ولسنا ندري هل كان في لحظةٍ من لحظاته مشغولاً في التفكير في السؤال التالي:

هل السياسة الحاليّة، التي يشغر ابن سينا مكانة فيها، تنسجم مع تلك المبادئ والأصول المنتقاة في موضوعات ما بعد الطبيعة أم لا؟

لقد هيء ابن سينا ـ بفصله عالم النظر عن عالم العمل ـ المجالَ للدخول في الميدان العملي غير المتوالف مع نظرات الفيلسوف، إنّ ذلك اللاإنسجام إمّا لم يقرأه ابن سينا ولم يحلّله أو أنّه تغافل عن الإشكاليّات المستبطنة فيه»[1].

ورغم ملاحظة بعض القراءات والإثارات الظريفة في كلمات السيد خاتمي حول الفلسفة السياسية لابن سينا، كالتفكيك بين عالم العمل وعالم النظر، وعدم ابتناء العمل السياسي لابن سينا على المبادئ النظرية لفلسفته، إلاّ أنّها من حيث المجموع محاكمة ظالمة ذات جفاء لابن سينا الكبير، بل ومملوّة بالإغراق.

إنّه لمن المثير للتعجّب جداً والاستغراب أن يكتفي مؤلّف الكتاب القيم «الدين والعلم في فخّ الاستبداد» والذي سطره لشرح مسار الفكر السياسي للمسلمين في حقبتي صعود الحضارة الإسلامية وانهيارها، أن يكتفي في

---

1) آيين وانديشه در دام خود كامكى (سيرى در انديشه سياسى مسلمانان در فراز وفرودهاى تمدّن اسلامى): ١٢٨، السيد محمد خاتمي، طهران، طرح نو، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

حديثه عن الفلسفة السياسية عند ابن سينا وحكمته المدنية بهذا المقطع المنقول آنفاً، لا بل ما يظهر من الموضوع أن المؤلّف المحترم ربما لم يبذل جهداً في مراجعة أو تأمل نصوص ابن سينا نفسه ذات الصلة بالموضوع مما يقع في متناول يده، كما هو الحال في أواخر إلهيات الشفاء أو رسالة أقسام العلوم العقلية.. وإنما أصدر حكمه حول هذه الفلسفة دون ذلك.

لقد تغافل الباحث عن الموضوعات السياسية التي أثارها ابن سينا، انطلاقاً من قلّتها قياساً إلى الكمّ الهائل من الموضوعات السينويّة في الأبواب الفلسفية الأخرى، ولذا اعتقد بأنها محض إشارات عابرة، ومن ثمّ لم يجهد نفسه في التأمّل ـ على الأقل ـ في ذلك المقدار الموجود في كتب ابن سينا كالشفاء والنجاة ودانش نامه اى علائى، ليقدّم ـ عبر ذلك ـ حُكماً أكثر واقعيةً وإنصافاً في حقّ الفلسفة السياسية لابن سينا، سيما وأنّ تلك المقالات الموجودة في الشفاء والنجاة كلّ واحدة منها توازي ـ من حيث الكمّ ـ بعض الرسائل الهامّة للفارابي في السياسة، كما أنّها على أي حال تعكس ـ من ناحية المضمون ـ أسس الفلسفة السياسيّة السينوية، وهذا ما يجعل من غير الصحيح تجاهلها تماماً في كتاب هام يُراد به رصد تطوّر الفكر السياسي عند المسلمين، ذلك أن الفلسفة السياسية لابن سينا ـ وكما سيتّضح من خلال هذه الدراسة ويَبين ـ قد دوّنت على نسق خاص، كما توزّعت في مطاوي آثاره ونتاجاته، ومن ثم فلا يتسنّى الوصول إليها إلاّ عبر اتخاذ آليّة خاصة مسبقة، كما أنّ كتابات ابن سينا المتفرّقة في الحكمة العمليّة تملك هي الأخرى أهميّتها ومكانتها الخاصّة بها بحيث لا يمكن غضّ الطرف عنها.

يعتقد الدكتور حسين نصر ـ أحد أبرز الشخصيات الدارسة لابن سينا ـ أنّ «ابن سينا قد كتب رسائل هامة في اللغة، والقواعد، والمفردات، كما

خصّص عدداً كبيراً من صفحات كتاب الشفاء لدراسة السياسة والاجتماع))[١].

لقد خاض ابن سينا عمليّاً ـ طوال حياته المليئة بالأحداث ـ عالمَ السياسة، حتّى ارتقى بالغاً مقام الندامة، والوزارة، ومشاورة سلاطين عصره، ومن الطبيعي أنّه لم يكن على قطيعة بموضوع الفلسفة السياسية، بل أشار في آثار متعدّدة له إلى هذه الموضوعات عند أدنى مناسبة، بل لقد خصّص في بعض الأحيان بحثاً مطوّلاً لها ضمن موضوعات لا يتوقّع فيها فعل لذلك، مثل الحكمة الطبيعية والمنطق، كما يرشد إلى ذلك حديثه عن أنواع السياسة وفوائد كل واحدٍ منها في طبيعيّات عيون الحكمة[٢].

وقد اشتغل ابن سينا باكتشاف فلسفته السياسيّة وتهذيبها وبَنْيَنَتِها وتثبيت أركانها في فرع مستقلّ من الحكمة الطبيعية يسمّى ((علم النفس))، كما تحدّث حول السياسة في بعض فنون علم المنطق.

ويبدي ابن سينا في بداية كتابه القيّم ((الشفاء))، وهو يسرد فيه مباحثه ويستعرضها، أنّ الكتاب ينتهي بمبحث الإلهيات وما بعد الطبيعة، ثم يختتم هذا البحث بعرض جملة موضوعات حول الأخلاق والسياسة، ثم يَعِدُ ابن سينا ـ عقب ذلك ـ قارءه بأنّه سوف يصنّف في مجال السياسة كتاباً جامعاً مستقلاً يفرده عمّا سواه، إنّه يقول:

((ثم ختمت الكتاب بالعلم المنسوب إلى ما بعد الطبيعة، على أقسامه ووجوهه، مشاراً فيه إلى جُمَلٍ من علم الأخلاق والسياسات، إلى أن أصنّف فيها كتاباً جامعاً مُفرَداً))[٣].

---

1) سنت عقلاني اسلامي در ايران: ١٣٢.

2) راجع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات، رسالة الطبيعيّات من عيون الحكمة: ٢، طبعة بومباي، الهند، مطبعة كلزار حسني، ١٣١٨هـ.ق.

3) الشفاء ١: ١١، المدخل، طبعة أوفست عن مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم،

ولا نعرف، على سبيل اليقين، ما إذا توفّرت الظروف لابن سينا للقيام بذلك أم لا؟ وهل أنجز تدوين ذلك الكتاب المفصّل المنظور إليه في علم الأخلاقِ والسياسة، كما وَعَدَ؟ نعم، ثمّة كتاب لابن سينا يحمل اسم «السياسة»، وهو كتاب متوفّر حالياً، بيد أنه مختصر لا يعدو الرسالة الواحدة، وتدور بحوثه الرئيسية حول فلسفة الأخلاق، وتدبير المنزل والاقتصاد، كما اختصّ قسمٌ منه لمعالجة سياسة المدن والرئاسة، فهل كان هذا الكتاب هو ما وعدنا به ابن سينا في مدخل شفائه أم كان مختصراً له ومنتخباً منه فيما فُقِدَ الأصل وضاع عنّا؟

لا يمكننا في هذا المضمار إبداء رأي دقيق وحاسم، إلاّ أنّ ما يبدو لنا أنّ الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم ليس هو ذاك الكتاب الذي وُعدنا به، كما أنّه ليس قسماً منه أيضاً.

والمنهج الذي اتبعه ابن سينا يقوم ـ نوعاً ـ على ربط موضوع النبوّة والسياسة بعضهما ببعض في فلسفته، ولذلك وجدنا كتبه المستقلّة التي صنّفها حول النبوّة مثل: رسالة إثبات النبوّة، ومعراج نامه وغيرهما، ذات صلة وارتباط بموضوعي السياسة والرئاسة، وليست سياسة المدن وحدها التي لاحظنا اندماجها في نتاجات ابن سينا بالخُلقيات وموضوعات النبوّة، بل، وكما أشرت سابقاً، تداخلت أيضاً مقالاته ورسائله التي دوّنها حول العقل والنفس، مما يحسب على مباحث الحكمة الطبيعية والإلهية، مع السياسة وموضوعاتها، وأخذت بالتمازج عن طريق مطاولة موضوع النبوّة، والتشريع، والقانون و.. .

وهذا ما يعني أنّه لا يمكن في ميدان دراسة الفلسفة السياسية لابن سينا تجاهل مباحثه في النفوس والعقول أو توهّم الاستغناء عنها.

لقد تنوّعت نتاجات ابن سينا في السياسة والحكمة العملية، من

عن طبعة القاهرة، ١٩٥٢م.

المباحث البرهانية المحضة، مروراً بالموضوعات الدينية ـ الفلسفية مثل ((معراج نامه))، ورسالة في النبوّات، وصولاً إلى ما احتوته الرسائل السياسية من قبيل ((ظفر نامه))، **فعبر المرور على هذه الآثار والأعمال ودراستها برمّتها يمكن التعرّف على الفلسفة السياسية لابن سينا واكتشاف مكوّناتها وعناصرها، وما قام به هذا الفيلسوف من فعل وبذله من جهد.**

وقد أشار الدكتور ذبيح الله صفا إلى بعض هذه الرسائل السينوية، يقول: ((ولابن سينا رسائل في الخُلقيّات والنبوّة متوافرة بين أيدينا اليوم، مثل إثبات النبوّة، المطبوع ضمن مجموعة ((تسع رسائل))، كما تتوفّر له اليوم ترجمة فارسية أيضاً، أما ((الأخلاق)) فقد طبع في القاهرة ضمن مجموعة رسائل، وله أيضاً: الأخلاق والانفعالات النفسانية، الأرزاق، البرّ والإثم، والسياسة، الذي طبع مرّتين في بيروت، الأولى على يد الأب معلوف اليسوعن عام ١٩٠٦م، والثانية ضمن المقالات الفلسفية عام ١٩١١م، كما له نسخ متعدّدة متوفّرة اليوم أيضاً))[١].

ولكي نتوصّل إلى وعي الفلسفة السياسية لابن سينا يلزمنا البحث والتنقيب في جملة بنيته الفلسفية على قاعدة السعي لاكتشاف نظرياته السياسية فيها، ومن بين هذا الجهد ينبغي التركيز ـ بصورةٍ مضاعفة ـ على نتاجاته المتمركزة حول الحكمة العملية، وتحليل مختلف المصطلحات والمداخل ذات الصلة بالمادّة المدروسة تحليلاً جدياً ومركّزاً، من قبيل: العقل، والعقل الفعّال، والعقل المستفاد، والعقل بالفعل، والنفس، والنفس الناطقة، والعناية، والنبوّة، والعقل القدسي، والعقل الملكي، والسنّة، والسانّ، والسياسة، والرئاسة، والناموس، والشارع، وواضع الناموس، والعدل، والمعدِّل، وحسن الايالة، والحريّة، والديمقراطية، والسعادة، والشقاوة،

---

1) الدكتور ذبيح الله صفا، تاريخ علوم عقلي در تمدّن إسلامي ١: ٢٣٠، انتشارات دانشكاه طهران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٥م.

والخير، وسياسة الأخيار، والفضيلة، والمدينة الفاضلة، والمدينة الرديئة، والمشاركة، والتعاون، وغيرها مما هو موجود في آثار ابن سينا وأعماله.

إذا سعينا ـ في إطار اكتشافنا للفلسفة السياسية لابن سينا ـ إلى ملاحقة النتاجات المستقلّة والرسائل الخاصّة بالموضوع فقط على شبه ما هو موجود عند الحكيم الفارابي، فإنّنا سنواجه شحّاً أو ضآلة في استخلاص النتائج والمعطيات، فقد نشر ابن سينا فكره السياسي في بُنية المنظومة الفلسفية التي كوّنها، بل لقد عالج قسماً من موضوعات السياسة في الحكمة المشرقية، بل في بطون نتاجاته الرمزية الفلسفية ـ العرفانية من نوع: رسالة الطير، وحيّ بن يقظان، وسلامان وإبسال، ورسالة النير وزيّة، والفصول الثلاثة الأخيرة من كتابه «الإشارات والتنبيهات».

والذي يشاهد في فلسفة ابن سينا السياسية ـ كما يلاحظ من القسم الأخير بل وحتى السطر الأخير من إلهيات الشفاء ـ أنّه أعرض ونأ بجانبه شاعراً بخيبة الأمل حيال السياسات القهرية الزائفة التي كانت سائدةً في عصره، لينحو ناحية السياسة المعنوية التي تعمل على تهذيب البشر وإسعادهم، ليمكن ـ عبر ذلك ـ إعمال تعاليم الأنبياء الحكيمة، وهم من كان يشغر منصب «خليفة الله» على وجه البسيطة، ومن خلال ذلك أيضاً يمكن تقديم السعادة الخالدة للنوع البشري[1].

تموضع الفكر السياسي في النتاج السينوي

لقد عالج ابن سينا رؤاه المدنية والسياسية ـ وهو ما يشكّل الحكمة العملية عنده ـ ضمن قوالب أربعة مختلفة، وهي:

١ ـ داخل إطار النظام الترتيبي للعلوم.

٢ ـ داخل المنظومة الفلسفية السينوية.

1) راجع: ابن سينا، إلهيات الشفاء: ٤٥٥.

٣ ـ ضمن حكمته المشرقية وآثاره الرمزية.

٤ ـ ضمن رسائل ونتاجات مستقلة ومفردة، صنّفها في أبواب الحكمة العملية.

١ ـ إطار النظام الترتيبي للعلوم

تعدّ فلسفة العلم ـ بوصفها آلةً لدراسة المنهج وتنظيم العلوم وتكوين بنائها العام وعلاقاتها ـ الحجرَ الأساس لقصر الفلسفة والعلوم الرفيع، ليس من العهد القريب فقط، بل ومن قديم الأيّام أيضاً، إنّها مفتاح الدخول إلى ذاك القصر المهيب.

لقد سعى الفلاسفة المسلمون لبناء نظريّاتهم وأفكارهم على أساس هذا الإطار التنظيمي، وقد تركّزت نتاجاتهم المتصلة بهذا الموضوع تحت عناوين من قبيل: إحصاء العلوم، وأقسام العلوم، ومفاتيح العلوم وما شابه ذلك، وبعبارة مختصرة: علم الإحصاء.

وقد كان ابن سينا أحد الذين خطوا في هذا الوادي الرحيب خطوات وثّابة، فدوّن كتابه: ((أقسام العلوم العقلية))، معرّفاً ـ ولأوّل مرة ـ بعدد العلوم العقلية والفلسفية ضمن كتاب مستقلّ وخاص، حتّى بلغ بها ٥٣ علماً[(١)]، وقد أسهب ابن سينا في هذا الكتاب في الحديث عن علم السياسة ومكانته بين العلوم العقلية، كما تحدّث بشكل مختصر عن أقسام العلوم وتنظيمها الرتبي في مواضع متفرّقة من كتاب الشفاء، مستعرضاً ـ بالمقدار المناسب ـ الحكمة العملية وأنواعها[(٢)].

وقد ذكرنا هنا ثلاثة تقسيمات للعلوم العقلية في كتبه الثلاثة،

---

1) راجع: ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في أقسام العلوم العقلية): ٧٧.

2) راجع: إلهيات الشفاء: ٣ ـ ٤، وأيضاً: الشفاء، قسم المنطق ١ (المدخل): ١٠، ١٢، ١٣، ١٤.

مستحضرين ـ بصورةٍ أكمل ـ القسم المختصّ بالحكمة العملية، حيث تستبين منه تلقائياً مكانة السياسة وموقعها، والكتاب الأوّل من هذه الكتب هو رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، أما الثاني فهو رسالة أقسام العلوم العقلية، فيما الثالث مقدّمة كتاب منطق المشرقيين، ومنها ننقل ما يلزمنا هنا.

ويمتاز التقسيم الثاني عن الأوّل بموائز واضحة وملموسة، أمّا الثالث الذي جاء في منطق المشرقيّين فهو مختلف من تمام الجهات تقريباً عن صاحبيه الأوّل والثاني، وهو ـ أي منطق المشرقيين ـ من آخر ما صنّفته يراع ابن سينا في الفلسفة.

الفلسفة السياسية السينوية في طبيعيات عيون الحكمة

يعرّف ابن سينا في طبيعيات عيون الحكمة كلاً من الحكمة والفلسفة أولاً، ثم يتحدث ـ ضمن تقسيمه لهما إلى فرعين: نظري وعملي ـ عن الفلسفة السياسية، محدّداً مكانتها ومركزها من هذا التقسيم، ولا يشير ابن سينا في هذه الرسالة إطلاقاً إلى موقع علم المنطق وسط هذه العلوم، كما يعرض الحكمتين النظرية والعملية في السياق الأرسطي المعروف لهما حيث يضعهما في أقسام ثلاثة، أي أنّ الحكمة العملية تقسّم إلى العلم المدني، والعلم المنزلي، والعلم الخُلقي، فيما تشطر الحكمة النظرية إلى كلٍّ من الطبيعيات، والرياضيات، والحكمة الأولى، التي تعدّ الحكمة الإلهية ـ على حدّ قول ابن سينا نفسه ـ مجرّد قسمٍ من أقسامها، لكن ابن سينا لا يشير في هذه الرسالة أبداً إلى فروع الحكمة الرياضية وأقسامها، مع تقسيمه الحكمة الطبيعية إلى أقسام ثلاثة كلية وعامة دون ممارسة تفكيك، وإنّما يسرد ذلك عبر نصّ طويل متصل، كما دون أن يعنون الفصول الصغيرة والفروع الجزئية وما ينضوي تحتها من مجموعات، إلاّ أننا

وعبر مطالعة النصّ السينوي المشار إليه تمكّنا من استخراج فروع الحكمة الطبيعية منه، ووضعناها في رسم بياني يلحظه القارئ الكريم، وذلك لكي يتسنّى مقارنة التقسيم الذي استخدمه ابن سينا هنا مع تقسيميه الآخرين في أقسام العلوم العقلية ومنطق المشرقيين.

على أيّة حال، تعرّض ابن سينا في هذه الرسالة التي تدور حول الحكمة الطبيعيّة لتعريف علم السياسة وذكر فوائده، وأنواع الحكمة العملية، وذلك في أواخر الرسالة، وبعد تقديمه ببحث فلسفي عميق ومبنائي في علم النفس، ينهي ابن سينا مباحثه في علم السياسة، معتبراً النبوّة منشأ السياسة، والأنبياء هم المتولّون الأصليون للمجتمعات البشرية.

وينصّ ابن سينا على ما أشرنا إليه في قوله: ((الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصوّر الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية، فالحكمة المتعلّقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها تسمّى حكمة نظرية، والحكمة المتعلّقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمّى حكمة عملية، وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة، فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية، ومبدأ هذه الثلاث مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بها، وتتصرّف فيها ـ بعد ذلك ـ القوّة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات.

فالحكمة المدنية فائدتها أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان، والحكمة المنزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزلٍ واحد، لتنتظم به المصلحة المنزلية، والمشاركة المنزلية تتمّ بين زوجٍ وزوجة، ووالد ومولود، ومالك وعبد، وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم

الرذائل، وكيفية توقّيها لتتطهّر عنها النفس))[١].

وإضافةً إلى عمليات التقسيم ومحاولات التعريف التي يقوم بها ابن سينا هنا بخصوص فروع الحكمة العملية، يشير أيضاً إلى نقطتين أساسيّتين في فلسفته السياسية، وهما:

أ ـ إن للسياسة، والاقتصاد، وتدبير المنزل، وتهذيب النفس البشرية اتصالاً علّياً وثيقاً بالشريعة الإلهية، بحيث نستلهم أسسها ومبادءها وأصولها من الشريعة الإلهية من جهة، كما يتمّ شرح السياسة والكشف عنها عبر الاستعانة بالدين ومصدر الوحي.

أما الحكمة النظرية فهي تختلف عن الحكمة العملية، ذلك أنّ مبادءها وأصولها كانت قد حظيت في كلمات الأنبياء الإلهيين بمجرّد الإشارة والتنبيه فقط، وعلى حدّ تعبير ابن سينا نفسه: ((ومبادي هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملّة الإلهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقلية على سبيل الحجّة، ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين، والعمل ـ مع ذلك ـ بإحداهما، فقد أوتي خيراً كثيراً))[٢].

ب ـ النقطة الأخرى ترتبط بمسألة التقنين، إذ يذهب ابن سينا إلى القول بأن البشر يمارسون عملية التقنين بمعونةٍ من القوّة النظرية، وذلك داخل الإطار العام للشريعة، فيطبقّون الكليات على مصاديقها الجزئية في نطاق العائلة والمدينة، وقد عالج ابن سينا هذا الموضوع أيضاً في مصنّفات أخرى له، من بينها إلهيات الشفاء، مبدياً فيه نظراً يقوم على الاعتقاد بأنّ الثابت هو فقط تلك الكليات والضوابط القانونية الشرعية العامة في نطاق الاجتماع

---

1) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الطبيعيات من عيون الحكمة): ٢، طبعة بومباي، الهند، مطبعة كَلزار حسني، ١٢١٨هـ.ق.

2) المصدر نفسه: ٣.

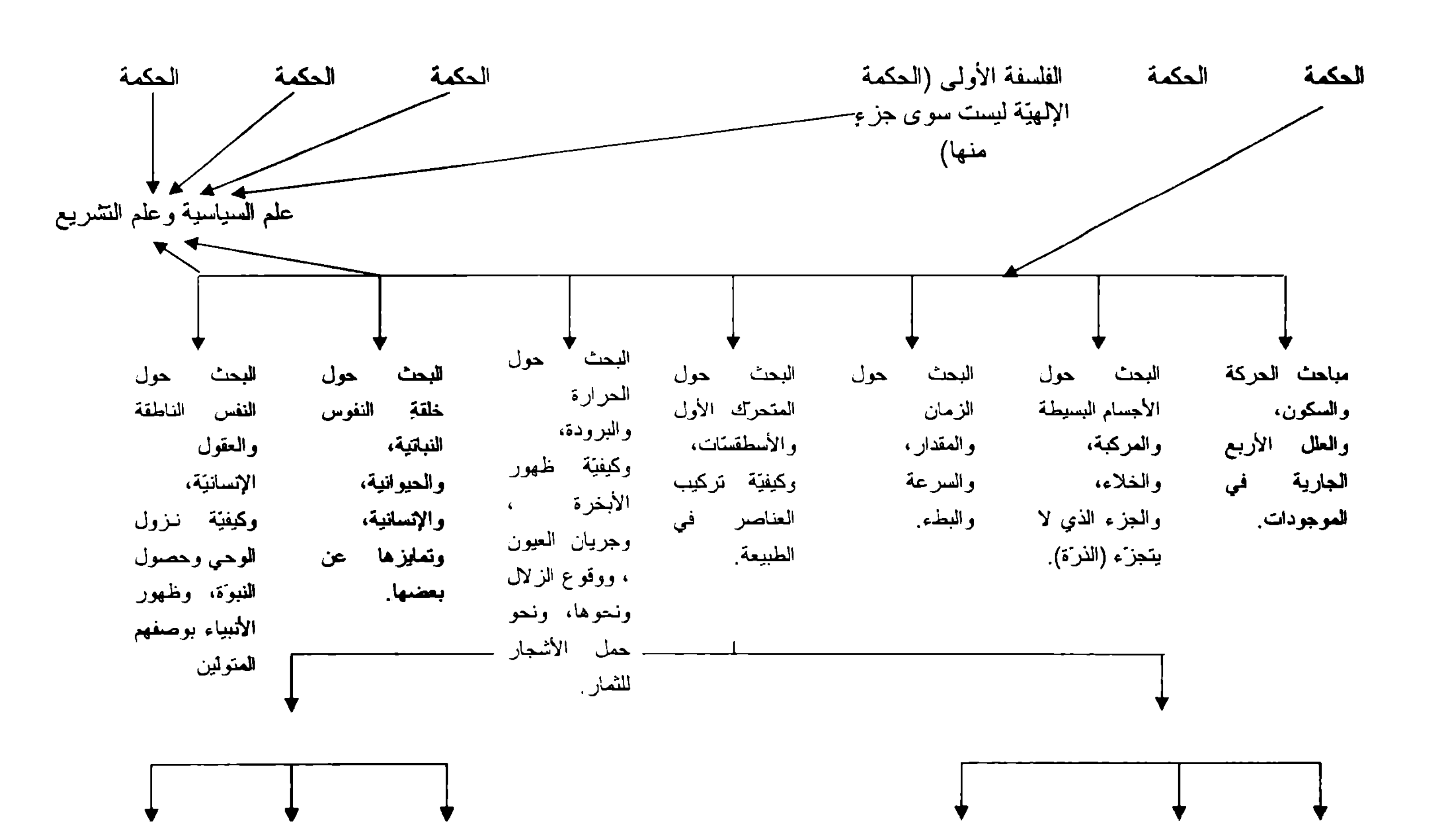
والسياسة، أمّا الجزئيات والمسائل المستجدّة فلا تخضع لهذا القانون، ولذلك يلزم لتقنين أكثر القوانين والمسائل المبتلى بها في أبواب المعاملات والسياسة إعمالَ الاجتهاد وسلوك سبيله، ومشاركة أهل المشورة والاختصاص الرأيَ، غاية ما في الأمر أن ذلك لابدّ أن يكون داخل الإطار العام الذي تفرضه القوانين الكلية الثابتة الشرعية والإلهية، ذلك أنّ ظروف الزمان والحال في تغيّر مستمر، دون أن تترك للبشر فرصة في التحكّم بها أو ضبطها[1].

بدورنا، عالجنا في بحث آخر مستقل مكانةَ الشريعة والقانون في المدينة من وجهة نظر ابن سينا، وتعرّضنا لهذا الموضوع هناك بشكل أكثر تفصيلاً وبسطاً.

ونعرض للقارئ الكريم تقسيم ابن سينا للحكمة ورؤاه فيها، ممّا جاء في رسالة طبيعيات عيون الحكمة، عبر هذا الرسم البياني ليغدو أكثر وضوحاً، ونرفقه بهذا البحث لمزيد الإبانة والإفصاح.

1) راجع: الشفاء (الإلهيات)، مصدر سابق: 454.

الحكمة (مستخرج من رسالة طبيعيات عيون الحكمة لابن سينا)



الفلسفة السياسية السينوية في رسالة أقسام العلوم العقلية

أبدع ابن سينا في رسالته في أقسام العلوم العقلية منهجاً أكثر دقّةً في تقسيم العلوم وترتيبها، واضعاً المنطق ـ بوصفه علماً آلياً أو حكمةً آلية ـ ضمن علوم الحكمة، مما يجعل أنواع الحكمة ـ وفقاً لهذا الترتيب ـ ثلاثة: الحكمة النظرية، والحكمة العملية، والحكمة الآلية.

وللحكمة الآلية أو علم المنطق بدوره تسعة فروع وأقسام أساسية، يعدّ كل واحدٍ منها علماً مستقلاً في حدّ نفسه، وقد ربط ابن سينا فرعين من هذه الفروع التسعة بعلم السياسة، وهما: فنّ الخطابة، وفنّ الجدل.

وقسّم ابن سينا أيضاً الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام، مطلِقاً عليها أسماء العلم الأسفل أو الحكمة الطبيعية، والعلم الأوسط أو الحكمة الرياضية، والعلم الأعلى أو الحكمة الإلهية[1]، وبذلك يكون ابن سينا قد وضع مفردة الإلهيات أو العلم الأعلى مكان مصطلح «الحكمة الأولى» الذي جاء في رسالة طبيعيات عيون الحكمة.

وانطلاقاً مما تقدّم، يشرع ابن سينا في تقسيم العلوم العقلية وترتيبها بصورة دقيقة، فيبلغ بها ـ نهاية المطاف ـ ٥٣ نوعاً، يصنّف سبعة منها جزءاً من العلوم السياسية والعملية، لتبلغ تسعة علوم، بإضافة كلٍّ من فنّ الجدل وفنّ الخطابة.

أمّا العلوم السبعة المشار إليها، فتتفرّع بدورها إلى فروع ثلاثة، تمثل الأقسام الثلاثة الرئيسية للحكمة العملية وهي: سياسة المدن، وتدبير المنزل، وتهذيب الأخلاق.

وللحكمة الإلهية قسمان فرعيّان، يطلق عليهما اسم: علم معرفة النزول أو علم الوحي، وعلم المعاد أو علم السعادة والشقاوة الإنسانيّتين، كما أنّ للحكمة الإلهية أيضاً قسمين رئيسيين، يطلق عليهما اسم: علم الجواهر الروحانية، وعلم تسخير الجواهر الروحانية وشكل ارتباط الأرضيات منها بالسماويات، وعلى المنوال عينه، يطلق على أحد العلوم الطبيعية الأصلية اسم:

---

1) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في أقسام العلوم العقلية): ٦٨.

علم النفس، وهذه العلوم تمثّل علوماً مشتركةً ما بين الحكمة الطبيعية والحكمة العملية، حيث أَكثَرَ ابن سينا من الحديث عنها، معتبراً الأنبياء أحقّ الساسة وأفضلهم، طبقاً لقاعدة ((تفاضل الأسباب في الصور المادية))، وقد تحدّث ابن سينا أيضاً في بياناته الملحقة أواخر كتاب الشفاء عن الأنبياء، حين اعتبرهم المسؤولين عن تنظيم أمور معاش الناس ومعادهم، ووصفهم بأنّ لهم مقام ((خليفة الله)) على وجه الأرض.

وقد رصدنا في دراسة أخرى تعريف الفلسفة السياسية، والحكمة العملية، في رسالة أقسام العلوم العقلية، مما يرفع حاجتنا إلى تكرار ذلك هنا، إلاّ أنّ لابن سينا في هذا القسم الكثير من الإثارات والأفكار الأساسية والمبنائية التي تعود إلى أقسام الحكمة العملية، وعلم السياسة، وكيفية ارتباطه بظاهرة النبوّة.

يقول ما نصّه: ((لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصّاً بشخص واحد، وإما أن يكون غير خاصّ بشخص واحد، والذي يكون غير خاصّ هو الذي إنّما يتم بالشركة، والشركة إما بحسب اجتماع منزلي علوي، وإما بحسب اجتماع مدني، كانت العلوم العملية ثلاثة، واحد منها خاص بالقسم الأوّل، ويعرف به أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة، ويشتمل عليه كتاب أرسطاطاليس في الأخلاق[1]، والثاني منها خاص بالقسم الثاني، ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه، حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكّن من كسب السعادة، ويشتمل عليه كتاب أرونس[2] في تدبير المنزل، وكتب فيه لقوم آخرين غيره، والثالث منها خاصّ بالقسم الثالث، ويعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات

---

1) المقصود كتاب: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. لأرسطوطاليس، تعريب: أحمد لطفي السيّد، طبعة القاهرة، ١٣٤٣هـ.ق، وهو يقع في مجلّدين.

2) المقصود منه بريسون Bryson، والذي يسمّى أحياناً ((رونس))، فقد جاء اسمه على هذا النحو في فهرست ابن النديم:٢١٥، ٢٦٣،طبعة أوروبا،انظر:زمينه تاريخ فلسفه اسلامي ٦٤.

المدنية الفاضلة والردية، ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها، وعلّة زواله، وجهة انتقاله، وما كان يتعلّق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو في السياسة[١]، وما كان من ذلك يتعلّق بالنبوة والشريعة، فيشتمل عليه كتابان هما في النواميس، والفلاسفة لا تزيد ناموس ما تظنّه العامّة أن الناموس هو الحيلة والخديعة، بل الناموس عندهم هو السنّة [أي العرف والشريعة]، والمثال القائم الثابت [أي شريعة ونظام قانون مقبول في مجتمع ما]، ونزول الوحي، والعرب أيضاً تسمّي الملك النازل بالوحي ناموساً، وهذا الجزء من الحكمة العملية يُعرف به وجود النبوّة، وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة، وتعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع، والتي تخصّ شريعةً شريعة، بحسب قومٍ قوم، وزمانٍ زمان، ويعرف به الفرق بين النبوّة الإلهية وبين الدعاوي الباطلة كلّها))[٢].

إنّها المرّة الأولى في تاريخ الفلسفة ـ كما يُلاحظ ـ التي يعمد فيها ابن سينا إلى تقسيم الحكمة العملية والمعارف السياسية إلى ثلاثة فروع، وسوف نرى لاحقاً عما قريب أن ابن سينا قد أنجز عمله هذا بصورةٍ أكمل عبر تنظيمه الفروع بجعلها أربعة بدلاً عن ثلاثة، ذاكراً لكل فرعٍ منها مثالاً وأنموذجاً من نتاجات فلاسفة اليونان الكبار ومصنّفاتهم.

حتّى الفارابي، وهو أب الفلسفة السياسية في العالم الإسلامي، لم يتمكّن من ترسيم الحكمة العملية بمثل هذه القوّة في التنظيم، والبساطة في الأسلوب، والظرافة في البيان، فقد أغمض الفارابي، كما يظهر بمراجعة

---

1) يعلم من كلام ابن سينا هذا أنّه كان مطّلعاً على وجود كتاب السياسة لأرسطو، وأنه رآه، ذلك أنّه يتحدّث عنه بصراحة إلى جانب كتاب الجمهورية لأفلاطون، معيّناً موضوعه ومحتواه، وبناءً عليه، فما يسود من القول بأنّ الفلاسفة المسلمين ـ ومن بينهم ابن سينا ـ لم يكونوا مطّلعين على كتاب السياسة لأرسطو، مردود غير مقبول.

2) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في أقسام العلوم العقلية)،مصدر سابق:٦٩ ـ ٧٠.

الموضوعات الخاصّة بالحكمة العملية في كتابه ((إحصاء العلوم))، أغمض تدبير المنـزل وأبقاه معرض الكتمان والطمر.

المسألة الأخرى التي تشاهد في تقسيم ابن سينا المذكور والتناسب القائم فيه بين العلوم العقلية، إرجاع الفلسفة السياسية إلى ثلاثة أبعاد، أو تثليث وجوهها، وهو ما أفضى إلى حصول التباس لدى بعض الباحثين الإيرانيين[١] نتيجة عدم الدقة والتأنّي في رصد المنظومة الفلسفية السينوية، بتمام آثارها ونتاجها، إذ اعتقدوا أن ابن سينا قد أوكل أمر السياسة إلى الفقهاء ورجال الشريعة، معتبراً الفلسفة كائناً طفيليّاً بالنسبة إلى ذلك، مما جرّ إلى انـزوائها وانطوائها، بينما لا نجد الأمر كذلك إطلاقاً، فابن سينا يعتقد أنّ الرئاسة والحكومة على وجه الأرض إنما تكون للنبي أو السانّ، وهو صاحب الشريعة والإنسان المعصوم على تقدير وجوده، وذلك بصورةٍ طبيعية وتلقائية، أما في حالة غياب النبي والرجل المعصوم، فإنّ ابن سينا يرى الأفضل ـ وحتّى الواجب ـ أن تمسك بأمر السياسة والرئاسة إدارة عليا في الاجتماع البشري وفي المدينة تتبلور على شكل شوروي وجماعي، وتتكوّن عناصرها الأساسية من الفيلسوف والحكيم المتألّه، ومن الفقهاء وأعلم العلماء في الشريعة، إضافةً على أهل المشورة من أبناء المدينة المتخصّصين في الأمور الجزئية والخبراء فيها، وهذه الصورة عن ابن سينا واضحة يكفي لاكتشافها ـ بعيداً عن مراجعة آثار ابن سينا وكتاباته ـ الصفحتين الأخيرتين من إلهيات الشفاء، إذ تبدو هناك كاملةً وواضحة وملموسة[٢].

ويجدر بنا الالتفات هنا إلى نقطة جديرةٍ بذلك، وهي أنّ أشخاصاً من

---

1) من بينهم الدكتور السيد جواد الطباطبائي في كتابه: ((زوال انديشه سياسى در إيران))، والدكتور داوود فيرحي في أطروحة الدكتوراه التي طبعها تحت عنوان: ((قدرت، دانش، ومشروعيت در إسلام)).

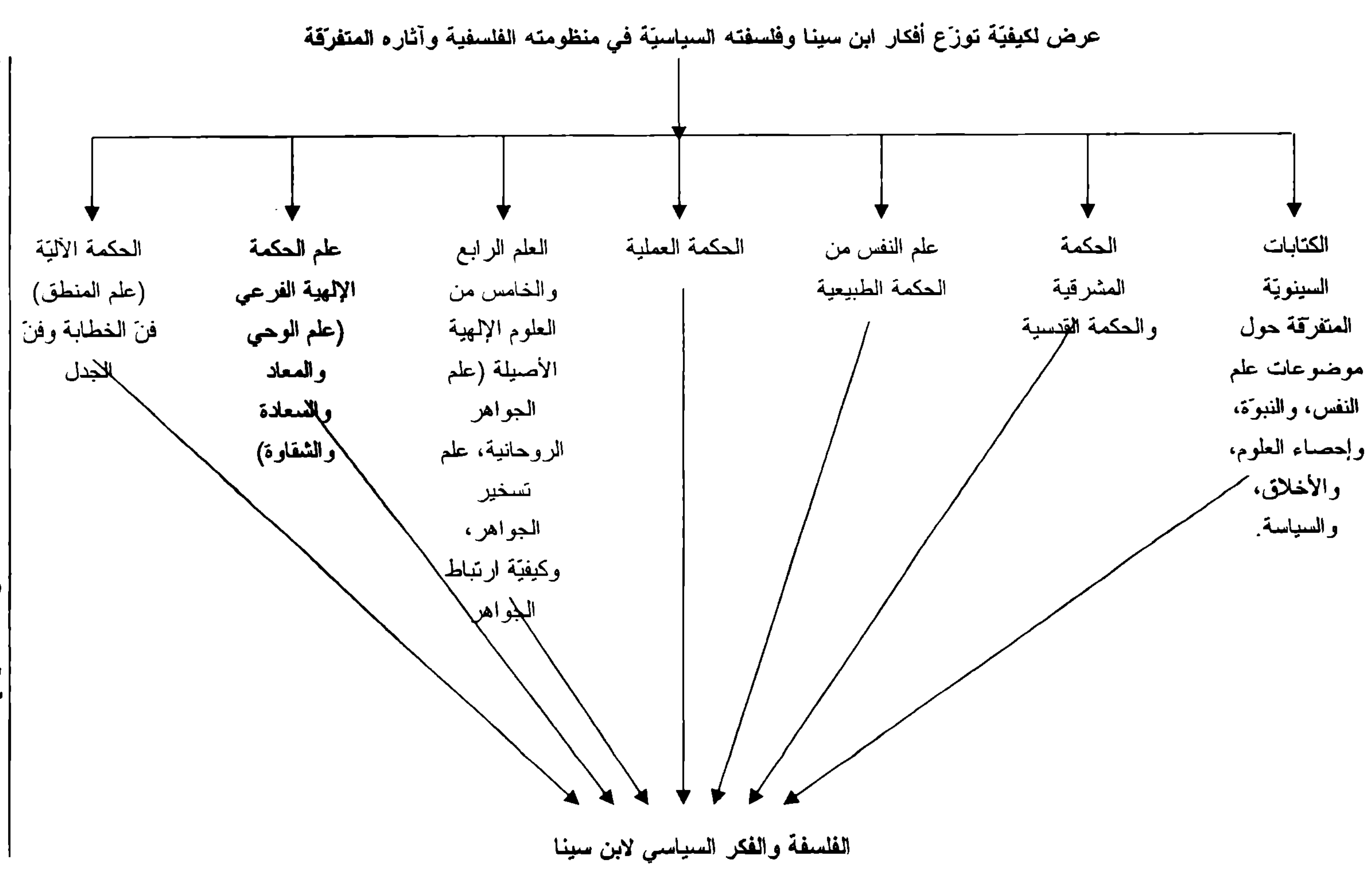
2) راجع: إلهيات الشفاء، مصدر سابق: ٤٥٤ و٤٥٥.

أمثال الكندي، والفارابي، والعامري، وابن سينا لم يستعرضوا الصورة الفلسفية لظاهرتي النبوة والوحي بوصفهم متديّنين ورجال شرع، إنّما أقدموا على ذلك بوصفهم فلاسفة، ذلك أنه بصرف النظر عن تديّنهم المؤكّد، **كانت الفلسفة ـ سيما في الحقبة القديمة ـ مدعيةً الإجابة عن مجمل الظواهر الطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية، ومن ثم كانت مجبرةً على تشريح المكانة الخاصّة التي يتمتّع بها الدين والوحي داخل النظام الفلسفي وتعيينها.**

على أيّة حال، فقد قمنا باستخراج ما يخص التقسيم الذي اعتمده ابن سينا للحكمة في رسالته في أقسام العلوم العقلية، ونرفقه هنا للقارئ الكريم في رسم بياني يستوعب ـ بمجموعه ـ ثلاثة وخمسين نوعاً.

نعم، الذي يبدو هو أنّ ابن سينا قد غفل عن أحد أنواع هذه العلوم، ألا وهو فلسفة العلوم وعلم الإحصاء، المصنّف جزءاً من العلوم الآليّة.

هذا الجدول والتشجير البياني يعرض مجموع فروع الحكمة، وعبر ذلك يبيّن المكانة الخاصة للفلسفة السياسية، وكيفية ارتباطها ببقية فروع الفلسفة وأنواعها، باستخدام أسهم دالّة.


عرض لكيفيّة توزّع أفكار ابن سينا وفلسفته السياسيّة في منظومته الفلسفية وآثاره المتفرّقة
الكتابات السينويّة المتفرّقة حول موضوعات علم النفس، والنبوّة، وإحصاء العلوم، والأخلاق، والسياسة.
الحكمة المشرقية والحكمة القدسية
علم النفس من الحكمة الطبيعية
الحكمة العملية
العلم الرابع والخامس من العلوم الإلهية الأصيلة (علم الجواهر الروحانية، علم تسخير الجواهر، وكيفيّة ارتباط الجواهر
علم الحكمة الإلهية الفرعي (علم الوحي والمعاد والسعادة والشقاوة)
الحكمة الآليّة (علم المنطق) فنّ الخطابة وفنّ الجدل
الفلسفة والفكر السياسي لابن سينا

المشهد السياسي السينوي في منطق المشرقيين

وبعد ملاحظة الأنموذجين السابقين، نعرّج الآن على تقسيم العلوم الذي ذكره ابن سينا في كتاب منطق المشرقيين، لنستعرض المكانة التي تحظى بها السياسة والحكمة العملية في إطاره، وتقسيم منطق المشرقيين يختلف تماماً عن التقسيمين المتقدّمين، ويبدو أنّ ابن سينا قد سطره في أواخر عمره بعد اختماره الفكري ونضوجه العلمي.

ويعدّ كتاب منطق المشرقيين قسماً من علم المنطق، الذي هو بدوره قسم من كتاب مفصّل وهام لابن سينا يحمل اسم: حكمة المشرقيين، والذي يلوح من كتاب المباحثات لابن سينا أنّ حكمة المشرقيين قد تعرّض للنهب في الحملة التي قام بها أنصار محمود الغزنوي على إصفهان، مع أثاث المنزل وعدد آخر من كتابات ابن سينا، ثم ما لبث أن فقد بعد ذلك[١].

وقد جاءت آراء ارسطو وابن سينا وبقية المشّائين ما راج منها في كتاب الشفاء المفصّل، إلاّ أنّ ابن سينا لم يصنّف منطق المشرقيين سوى للخاصّة جداً، محرّماً نشره وترويجه، إنه يقول في مقدّمته: ((وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلاّ لأنفسنا ـ أعني الذين يقومون منّا مقام أنفسنا ـ وأما العامّة من مزاولي هذا الشأن، فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم))[٢].

وفي التقسيم المعتمد في منطق المشرقيين، يشرع ابن سينا بتقسيم العلوم إلى علوم مقطعية فانية غير ثابتة وعلوم ثابتة دائمة، ثم يقول: إنّ بعض العلوم لا يبليه تصرّم الليالي والأيام، فلا يغدو قديماً أو عتيقاً، بل تراه على الدوام طريّاً طازجاً غضّاً نضراً، وهذا القسم من العلوم هو ـ وحده ـ ما ينبغي عدّه علماً حقيقياً وحكمةً واقعيّة.

---

1) راجع: ابن سينا، المباحثات: ٤٩ ـ ٥٠.

2) ابن سينا، منطق المشرقيين: ٤.

ويضع ابن سينا الفلسفة السياسية والحكمة العملية داخل هذا النوع من العلوم الباقية الحقيقية، تلك العلوم التي تبقى على مرّ العصور موضعَ حاجات البشر، لا يمكن تناسيها أو التغافل عنها.

بعد ذلك، يقسّم ابن سينا العلوم الحقيقيّة الثابتة إلى قسمين: أصلي، وفرعي تبعي، ويقول: لست في كتاب حكمة المشرقيين هادفاً التعريفَ أو التدوين في مجال العلوم الحقيقية التبعية الفرعية، من قبيل علوم الطب، والزراعة، وعلوم النجوم الجزئية، إنما هدفي العلوم الثابتة الباقية الأصلية، ويضيف ابن سينا أن علم المنطق الذي يمثل الأداة المعيارية لسائر العلوم يصنّف واحداً من العلوم الحقيقية الأصلية الثابتة، إنه علم آلي أداتي يهدف إلى فهم سائر أقسام الحكمة وأجزائها، ويرى ابن سينا أنّ هذا العلم سمّي عندنا نحن المسلمون بعلم المنطق، ولربما يطلق عليه عند ملل أخرى أو أقوام اسم آخر غير هذا[١].

ويردف ابن سينا كلامه المتقدّم بالقول: إن قسماً من الحكمة الحقيقية الأصلية عند أهل زمانه يسمّى بالعلم النظري، فيما يسمّى القسم الآخر بالعلم العملي، وكل واحد من هذين القسمين ينشطر بدوره إلى أربعة أجزاء، فأقسام العلم النظري أربعة، ذلك أنّ المعاني والأمور النظرية على أربعة أنواع، وعليه فلكلّ واحد منها علم، وقد جرت العادة على تسمية الأوّل منها بالعلم الطبيعي، والثاني بالعلم الرياضي، والثالث بالعلم الإلهي، والرابع بالعلم الكلّي[٢].

والمقصود بالعلم الكلّي، ذاك العلم المتعلّق بالموجودات التي ربما تخالط المادة حيناً وربما لا تكون كذلك حيناً آخر.

ولم يسبق أن قسّمت العلوم النظرية هذا التقسيم الرباعي قبل ابن

---

1) المصدر نفسه: ٥.

2) المصدر نفسه: ٧.

سينا، فهو مبدعه ومبتكره، تماماً كما يصرّح هو بالقول: ((وإن لم يكن هذا التفصيل متعارفاً))(١).

أمّا الحكمة العملية فيقسّمها ابن سينا أيضاً إلى أنواع أربعة، لم يسبق أن عرفت قبله، إذ كانت الحكمة العملية تذكر قبله على الدوام ذات أقسام ثلاثة، وحتّى الفارابي لم يتطرّق أبداً إلى نوع تدبير المنزل منها، لقد أحدث ابن سينا بفعله هذا تحوّلاً كبيراً جداً في الحكمة العملية وفي الفلسفة السياسية، إلاّ أن المؤسف أن هذه الخطوة السينوية الهامّة لم تلق اهتماماً مناسباً من جانب الفلاسفة الذين أتوا بعده، ولم تبيّن أو تشرّح كما هو حقّها.

وفي هذا التقسيم الجديد، يدرج ابن سينا علم معرفة نزول الوحي، ومعرفة النبي، ومعرفة الإمام تحت عنوان: علم التشريع والتقنين، معتبراً الأخير ركناً أو فرعاً رابعاً لفلسفة السياسة.

لقد تمكّن ابن سينا ـ عبر ذلك ـ من حلّ التضاد التاريخي ما بين العقل والوحي، الفلسفة والشريعة، متفوّقاً بذلك على الثنائية الفلسفية العتيقة، فقد ردّ للقانون مكانته الضائعة في الفلسفة الإسلامية، كما منح علم الشريعة والقانون (علم الحقوق) ـ بوصفه علماً أصلياً باقياً ـ قيمةً فلسفية لازمة له.

يقول ابن سينا: ((وأمّا العلم العملي، فمنه ما يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الإنسان في نفسه وأحواله التي تخصّه، حتّى يكون سعيداً في دنياه هذه وفي آخرته، وقوم يخصّون هذا باسم علم الأخلاق، ومنه يعلم كيف يجب أن يجري عليه أمر المشاركات الإنسانية لغيره، حتى يكون على نظام فاضل، إما في المشاركة الجزئية، وإما في المشاركة الكلية، والمشاركة الجزئية هي التي تكون في منزل واحد، والمشاركة الكلية هي التي تكون في المدينة.

---

1) المصدر نفسه.

وكل مشاركة فإنما تتمّ بقانون مشروع، وبمتولّ لذلك القانون المشروع يراعيه، ويعمل عليه ويحفظه، ولا يجوز أن يكون المتولّي لحفظ التقنين في الأمرين جميعاً إنسان واحد، فإنه لا يجوز أن يتولّى تدبير المنزل من يتولّى تدبير المدينة، بل يكون للمدينة مدبّر، ولكل منزل مدبّر آخر، ولذلك يحسن أن يفرد تدبير المنزل بحسب التولّي، باباً مفرداً، وتدبير المدينة بحسب المتولّي باباً مفرداً، ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل والتقنين للمدينة كلّ على حدة، بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعي في خاصة كلِ شخصٍ، وفي المشاركة الصغرى وفي المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو النبي.

وأما المتولّي للتدبير، وكيف يجب أن يتولّى، فالأحسن أن لا ندخل بعضه في بعض، وإن جعلت كل تقنينٍ أيضاً باباً آخر فعلت ولا بأس بذلك، لكنك تجد الأحسن أن يفرد العلم بالأخلاق والعلم بتدبير المنزل والعلم بتدبير المدينة كلّ على حدة، وأن تجعل الصناعة الشارعة وما ينبغي أن تكون عليه أمراً مفرداً.

وليس قولنا: وما ينبغي أن تكون عليه، مشيراً إلى أنّها صناعة ملفّقة مخترعة ليست من عند الله، ولكل إنسان ذي عقل أن يتولاها، كلا، بل هي من عند الله، وليس لكلّ إنسان ذي عقل أن يتولاها، ولا حرج علينا إذا نظرنا في أشياء كثيرة - مما يكون من عند الله - أنّها كيف ينبغي أن تكون.

فلتكن هذه العلوم الأربعة أقسام العلم العملي، كما كانت تلك الأربعة أقسام العلم النظري.

وليس من عزمنا أن نورد في هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظري والعلم العملي، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد: نورد منه العلم الآلي، ونورد العلم الكلّي، ونورد العلم الإلهي، ونورد العلم الطبيعي الأصلي، ونورد من العلم العملي القدر الذي يحتاج إليه طالب النجاة، وأمّا

العلم الرياضي فليس من العلم الذي يختلف فيه.

والذي أوردناه منه في كتاب الشفاء هو الذي نورده ها هنا لو اشتغلنا بإيراده، وكذلك الحال في أصناف العلم العملي لم نورده ها هنا (لعدم الاختلاف فيه)))[1].

يمتاز هذا التقسيم السينوي ـ مقارنةً بسائر التقسيمات ـ بأهميّة فائقة، سيما من زاوية فلسفة السياسة وفلسفة الحقوق، ولم يسبق ابن سينا أحدٌ ينظم هذا الموضوع ويجليه بصراحة كما فعله هو.

أولاً: أقدم ابن سينا، وعلى خلاف المنهاج المتعارف، ودون سابقة مضبوطة في الفلسفة، أقدم على تقسيم العلوم إلى علوم باقية وأخرى موردية زائلة، جاعلاً الحكمة العملية، والفلسفة السياسية، وعلم الحقوق (التقنين) من العلوم الثابتة الأصلية، التي تستحقّ ـ بجدارة ـ اسم الحكمة.

ثانياً: ذكر ابن سينا لكل واحدٍ من العلوم النظرية والعملية أربعة أقسام مستقلّة، فقد أضاف في الحكمة النظرية العلمَ الكلي، فيما أضاف على الحكمة العملية ما يمكن تسميته بالنبوّة، وعلم التقنين، وعلم الناموس، وعلم التشريع.

ثالثاً: صرّح ابن سينا بأنّ مبدأ التقنين من الله تعالى، فحتّى الإنسان العاقل لا يقدر ـ بالأصالة دون لحاظ المصادر الوحيانية ـ على إبداع نظام قانوني، لكنّ البشر قادرون على إبداء وجهة نظرهم القانونية ضمن الأطر الكلية العامة في الوحي، والتي تحدّد كيفية التقنين ونحوه، وفي مطاوي هذه المقولة التي يتحدّث حولها ابن سينا يشير إلى استقلال السلطة التشريعية، كما يلفت الانتباه إلى عدم إمكان إدارة مجتمع بالجمود على ظواهر الشرع دون الأخذ بعين الاعتبار الحقائق المتغيرة المتجدّدة في حياة البشر، فمن اللازم التفكير في كيفية سنّ القوانين والتشريع المتناسب مع

---

1) منطق المشرقيين، مصدر سابق: ٦ ـ ٩.

الأزمنة والأمكنة المختلفة، بل حتى مع طبائع الشعوب المتوّعة.

ويوضح ابن سينا بصورةٍ أكثر جلاءً هذه المسألة في كتابه إلهيات الشفاء، مشرّحاً هناك وظائف الشارع بوصفه واضع القوانين، ويرى ابن سينا أنّ الشارع إذا ما وضع لجزئيات الحياة المدنية قوانينَ ثابتة أدّى ذلك إلى فساد المجتمع وهلاكه واضمحلاله، لا سيما ما يتصل بشؤون الاقتصاد والمعاملات والسياسة فيه، ذلك أنّ الزمان يخضع على الدوام للتحوّل والصيرورة، ومن هنا لم يكن تصويب هذا النوع من القوانين مفوّضاً إلى الشارع، وإنما إلى السائس ورئيس الدولة في الفترات الزمنية المختلفة، حيث يعمد الحاكم إلى ممارسة عملية تقنين، مستفيداً لها من وجهات نظر أصحاب الرأي والمشورة[1].

رابعاً: يقرّ ابن سينا في تقسيمه الذي اعتمده في منطق المشرقيين بأنّ المجتمع على المستوى العام (المدينة) وكذلك على المستوى الخاص، أي المنزل والعائلة، يخضع من ناحية تشريعية لسلطة تسمّى «صناعة الشارعين» أو «صنعة التقنين»، تستمدّ إلهامها من الشرع، إلاّ أن المواطن أو أحد أبناء الأسرة خارج ـ من الناحية الإدارية والتدبيرية ـ عن تحت رقابة السلطة التنفيذية المباشرة ورئيس المدينة المسمّى سائساً.

ويصدر ابن سينا في هذا المجال حكماً إلزامياً قاطعاً باستخدامه جملة «لا يجوز»، وذلك عند قوله: «لا يجوز أن يكون المتولّي لحفظ التقنين في الأمرين جميعاً إنسان واحد، فإنّه لا يجوز أن يتولّى تدبير المنزل من يتولّى المدينة، بل يكون للمدينة مدبّر، ولكلّ منزل مدبّر آخر»[2].

من هنا، يفصل ابن سينا الدائرة الشخصيّة الخاصّة عن مجال السياسة فصلاً كاملاً، مقيّداً صلاحيات الحكم والدولة إزاء التدخّل في المجالات

---

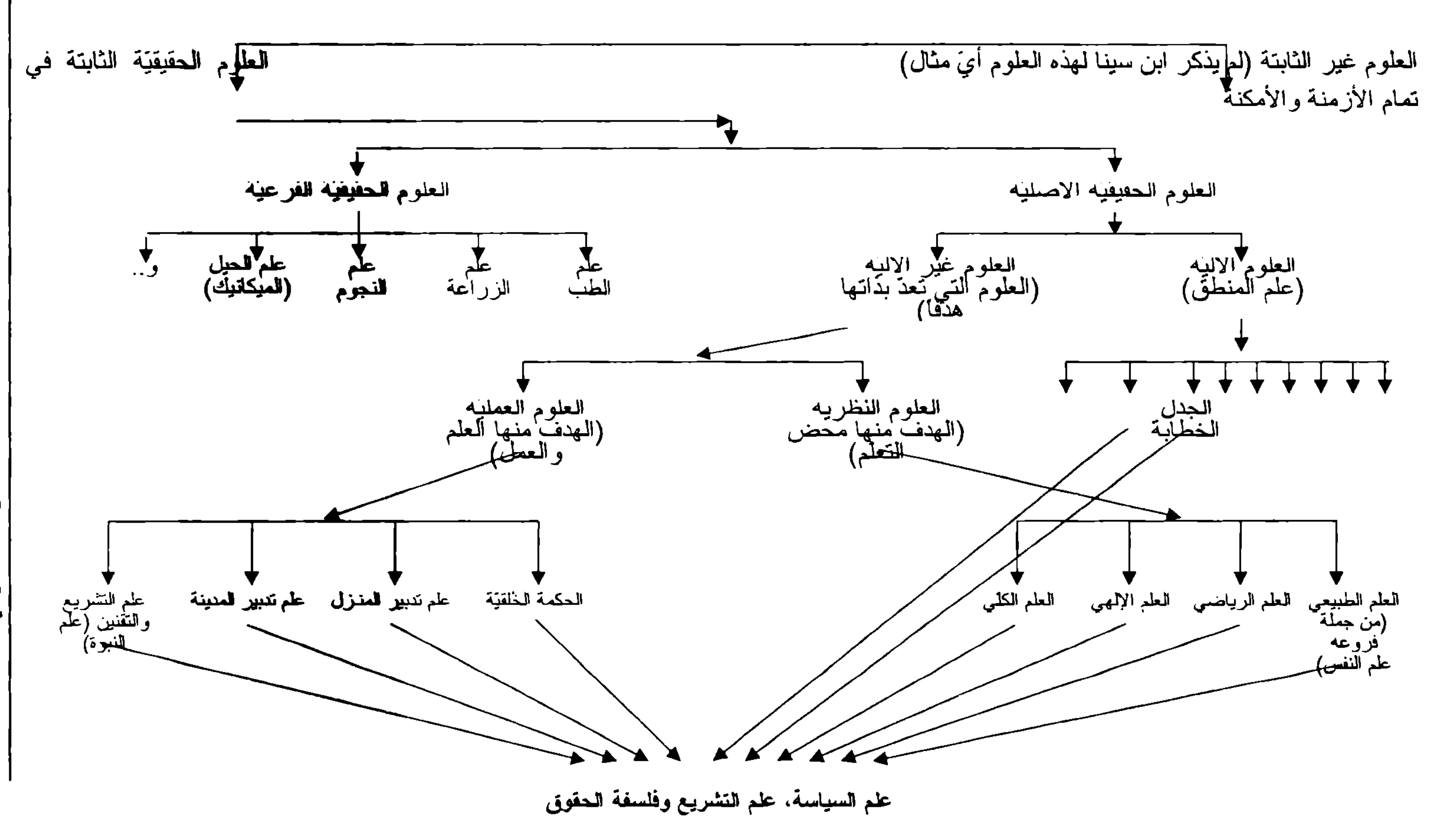
1) إلهيات الشفاء، مصدر سابق: ٤٥٤.

2) منطق المشرقيين، مصدر سابق: ٧.

الشخصية للأفراد، لا بل مانعاً عن ذلك كلّ المنع، وهي مسألة قلّما وجدنا حديثاً فيها بين فلاسفة السياسة المسلمين قبل ابن سينا، ولذا يمكن عدّه أحد رادة هذا الموضوع ومبدعيه.

وعلى أيّة حال، نعرض بين يدي القارئ التقسيم السينوي للعلوم، وفقاً لما جاء في كتاب منطق المشرقيين ضمن هذا الرسم التوضيحي، الذي يدلّل في الوقت عينه على مكانة الفلسفة السياسية عنده، وكيفية ارتباطها بالعلوم الأخرى، وعبر مقارنة هذا الرسم بما سبقه تغدو الصورةُ ـ فيما نتوقّع ـ أكثر وضوحاً والنتيجة أكثر صوابية.

أنواع العلوم (مستخرج من كتاب منطق المشرقيين لابن سينا)



٢ـ إطار المنظومة الفلسفية

تتكوّن المنظومة الفلسفية أو الجهاز الفلسفي لأيّ فيلسوف من جملة عناصر متعدّدة، تدور بأجمعها حول محور واحد، وتسعى لإلباس ثوب الواقعية لهدف أصلي ومشترك نهائي، وإذا ما نجحنا في التعرّف على ذاك الهدف الأصلي المستكنّ داخل المنظومة الفلسفية لهذا الفيلسوف أو ذاك، فقد وفّقنا في معرفة تمام أبعاد فلسفته، كما وأدركنا ـ بوعي وبصيرة ـ كيفية التناسب وانتقاء العناصر في تلك المنظومة، واتضح أمامنا ـ عبر ذلك ـ المكانة الخاصة التي يحظى بها كلّ علم أو حكمة داخل هذا النظام الفلسفي.

إن بنية النظام الفلسفي السينوي تخضع للقانون المذكور نفسه، وعليه، يلزمنا ـ بدايةً ـ كشف النقاب عن الهدف الرئيسي فيها، حتى نقدر على تحديد موقعية أنواع الحكمة داخل هذا النظام، ومن بينها مكانة الفلسفة السياسية والحكمة العملية.

وكما ذكرنا من قبل، يقع ابن سينا في قراءة تاريخية للفلسفة وتحوّلاتها وحقبها في مرحلة أطلقنا عليها اسم «تأليه الفلسفة»، وبلوغها التوحيد الأصيل الخالص، فقد ذكروا في تعريف الفلسفة أنّها «التشبّه بالخالق بقدر طاقة الإنسان»[1]، أي إن تربية الإنسان الإلهي في المدينة العادلة أو المدينة الفاضلة السينوية هو الهدف الرئيس في البناء الفلسفي لابن سينا، وقد دلّلنا سابقاً عبر استخراج المطالب الفلسفية من آثار ابن سينا ووضع رسوم بيانية عدّة على أن تمام عناصر الحكمة وأقسامها في المنظومة الفلسفية السينوية إنما انتظمت وتآلفت لتحقيق هذا الغرض، أي لتوفير الأرضية المناسبة لتأسيس المدينة العادلة، وتحقّق علم السياسة، وفلسفة الحقوق والتشريع.

---

1) يقول الفارابي: وأمّا الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبّه بالخالق بقدر طاقة الإنسان. المنطقيات للفارابي ١ : ٦ ـ ٧، تنظيم وإعداد: محمد تقي دانش پژوه والسيد محمود المرعشي، طبعة قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٨هـ . ق.

وكما أشرنا من قبل أيضاً، فقد قسّم ابن سينا الحكمة ـ في المرحلة الأولى ـ إلى عملية ونظرية، والأولى تعني الأخلاق والفلسفة السياسية، ثم قسّم الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام هي: العلم الأسفل أو الحكمة الطبيعية، والعلم الأوسط أو الحكمة الرياضية، والعلم الأعلى أو الحكمة الإلهية، كما خصّص ابن سينا كلاً من كتاب الشفاء الكبير ودانشنامه علائي لشرح هذه العلوم وتفسيرها، علاوةً على علم المنطق.

ويختصّ العلم الأعلى أو الإلهيات في منتهاه بمباحث المعاد، والنبوّة، والتشريع والتقنين، وتأسيس المدينة العادلة أو الفاضلة، وعبر ذلك تتسكب محصّلة تمام أنواع العلوم النظرية في نطاق الحكمة العملية والفلسفة السياسية، مما يرشد ـ عملياً ـ إلى أن البناء الفلسفي السينوي إنما انتظم وانعقد للتمهيد لتأسيس المدينة العادلة بغية تربية الإنسان السعيد، ذلك الإنسان المكوّن من عناصر الفضيلة، والشجاعة، والعفّة، والناس ـ عبر هذا الطريق ـ يبلغون مقام الاعتدال الذي هو عين السعادة[١]، وتتوفّر للبشر ـ في هذا المجتمع بالخصوص ـ إمكانية السعي للتشبّه بالله سبحانه عبر تجنّب الصفات الرديئة والأعمال الرذيلة كالكذب والخيانة و..

إن الهدفَ الرئيس عند ابن سينا من تأسيس المدينة والاجتماع الإنساني توفيرُ الأرضيات المناسبة للعرفان، والعبادة، وتربية الإنسان الموحّد الواصل إلى الله تعالى[٢].

بناءً عليه، ينكشف لنا أن مجمل البناء الفلسفي السينوي إنما شيِّدَ برمّته لبلوغ السياسة والحكمة العملية.

وتنتهي فلسفة ابن سينا ـ بما فيها من أنواع الحكمة ـ بالعلم الأعلى أو

---

1) الشفاء، الإلهيات، مصدر سابق: ٤٥٥.

2) راجع: الإشارات والتنبيهات ٣: ٣٧١، أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا، قم، نشر البلاغة، ١٩٩٦م، الطبعة الأولى.

الحكمة الإلهية، فيما تنتهي الحكمة الإلهية بدورها بالفلسفة السياسية، وشكل تأسيس المدينة، وتربية الإنسان ليغدو قادراً على بناء ذاته والتشبّه بالله سبحانه، وهذا ما نجده عن طريق البحوث الموجودة في الأنواع الأربعة للحكمة العملية، وهي تهذيب النفس، وتدبير المنزل، وسياسة المدن، وعلم النبوّة والتشريع، كما يقع قسم آخر منه عن طريق فنيّ الخطابة والجدل في المنطق، وثالث عن طريق شكل تنظيم المباحث في النتاجات الموسوعية الجامعة لابن سينا، من نوع الشفاء، ذلك كلّه ليتسنّى للبشر الوصول إلى السعادة الأخروية والأبدية، أي بلوغ الإنسان الخير المحض، والسعادة المطلوبة، والعيش في اجتماعٍ لا ظلم فيه ولا انحراف ولا انحطاط، ولحفظ المكان المناسب بغية كسب الاستعداد اللازم لسفر الآخرة، ونيل السعادة الأبدية.

وتشبه المنظومة الفلسفية السينوية الهيكليةَ العمرانيةَ للمدن الإسلامية الكبرى قديماً، حيث تنتهي الطرق وتصبّ السُبُل جميعُها في الساحة المركزية للمدينة، فالأزقة و.. تتصل بعدّة شوارع كبرى ورئيسية تتصل بدورها بالساحة العامّة التي تقع وسط المدينة، ذاك الوسط الذي تتكوّن أطرافه ونواحيه من مجموعة عناصر تمنحه هويته الخاصّة ومكانته المميّزة في المدينة مثل دار الإمارة، والمسجد، والمدرسة، والسوق، والحمام العمومي، وأحياناً منزل القوافل وخانات المسافرين.

وبناءً عليه، ليس صدفةً ولا اتفاقاً أن تُنتقى المباحث العلمية في المنظومة السينوية لتصبّ جميعها في الحكمة الإلهية، وتنتهي هذه الحكمة بمباحث المعاد، والنبوّة، وتأسيس المدينة، إنّما هو شيء خطّط عن وعي مسبق، ليكتسب ذاته ومفهوميته، وليكون شاهداً على عظمة المكانة التي تتمتع بها الفلسفة السياسة عند ابن سينا وسموّها.

وبهذا التصوّر السينوي للسياسة والفلسفة السياسية، وهو تصوّر لا يعتبر الحكمة ناقصة ولا بتراء.. يذهب ابن سينا إلى تصوّر الحكمة الإلهية محيطاً خضمّاً عظيماً تصبّ فيه الأنهر كافّة، من هنا كان لابدّ ـ بدايةً ـ من

تلاقي الأطراف كافّة في الحكمة السياسية لتعرض منافعها وبضائعها ونتاجاتها المشتركة هناك.

إنّ هذا النص السينوي في الفصل الثالث من إلهيات الشفاء شاهد صارخ على هذه الحقيقة: **«إنّ العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة، وهي تحصيل كمال النفس الإنسانية بالفعل، مُهيّئةً إيّاها للسعادة الأخروية»**[١].

ومن الطبيعي أن لا يتسنّى تحقيق هذا الهدف الكبير إلاّ عبر الحكمة العملية وفروعها الثلاثة أو الأربعة، وعليه، تغدو الحكمة العملية في فلسفة ابن سينا ملتقى العلوم كافّة وأنواع الحكمة عامّة.

فبعد المقطع المشار إليه، يذكر ابن سينا أنّ لنفعية العلوم بالنسبة إلى بعضها البعض عند المؤلّفين معنى آخر، تغدو فيه العلوم كافّة في خدمة الفلسفة الأولى، بما فيها العلوم الطبيعية والرياضية، ومن ثم، وبالمقابل، تمثل الفلسفة الأولى المعيار الذي يزن مَدَيَات الصواب أو الخطأ في تلك العلوم، مما يجرّ عليها جميعها نفعاً ومصلحة، من نوع المصلحة التي يدرّها الرئيس على مرؤوسيه، والمخدوم على خادميه.

وفي هذا المضمار، تكون للعلوم الرياضية الجزئية، والأخلاقيات، وعلم السياسة منافع أيضاً تمنحها للفلسفة الأولى والإلهيات، إلاّ أنّها لا تصنّف ـ على مستوى ترتيب البحوث ـ مقدّمةً لها حتى يكون وجودها من هذه الزاوية ضرورياً[٢]، أي أن علم الأخلاق والسياسة يمثلان نتيج الفلسفة الأولى لا سببها وموجدها، أو فقل: كدرجات السلّم في سلسلة علومها التمهيديّة.

٣ـ إطار الحكمة المشرقية

لابن سينا نوعان من الفلسفة، إحداهما الفلسفة الأرسطية المعروفة

---

1) إلهيات الشفاء، مصدر سابق: ١٧.

2) المصدر نفسه: ١٧ ـ ١٨.

بالفلسفة المشّائية، والتي سطرها لعموم الراغبين والمحتاجين، وثانيهما الفلسفة الخاصّة التي عبّر عنها هو نفسه بحكمة المشرقيين، ودوّنها بل أسّسها للخواص فحسب، تماماً كما يقول هو نفسه في منطق المشرقيين: **«وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلاّ لأنفسنا ـ أعني الذين يقومون منّا مقام أنفسنا ـ وأما العامّة من مزاولي هذا الشأن، فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم»**[1].

وتتنوّع الكتب المتعلّقة بفلسفة المشرقيين إلى نوعين، فبعضها ذو لغة رمزية، وذو كسوة قصصية روائية، مثل رسالة حيّ بن يقظان، ورسالة الطير، وسلامان وإبسال، وبعضها الآخر لا يملك لغةً رمزية، وإنما أدبيات عادية متوارثة ومستعملة، مثل كتاب حكمة المشرقيين المفقود، والذي بقيت منه مقدّمته فقط، مشتملةً على قسمٍ من المنطق، وكذلك مثل الفصول الأخيرة من كتاب الإشارات والتنبيهات.

وهذا القسم من الفلسفة السينوية المسمّى بعلم الخواص، لا يخلو هو الآخر عن الحكمة العملية والفلسفة السياسية، فقد تحدّث ابن سينا في مقدّمة حكمة المشرقيين ـ عند تقسيمه العلوم وتحديد مكانتها ـ عن علم السياسة بحديثٍ جاذب وبرّاق سبق أن أسلفناه، إلا أنّه كان وعد هناك قائلاً: «ونورد من العلم العملي القدر الذي يحتاج إليه طالب النجاة»[2]، بيد أن فقدان الكتاب جعلنا جاهلين ـ بالدقة ـ بطبيعة البحث الذي استأنفه ابن سينا هناك حول الحكمة العملية والفلسفة السياسيّة.

أما الفصول الأخيرة من كتاب الإشارات، أي النمط الثامن، والتاسع، والعاشر، فقد اشتملت على بحوث أساسية في الأخلاق والسياسة، يمكن وصفها بالاستثنائية، فقد تحدّث ابن سينا في هذه الفصول من الإشارات

---

1) منطق المشرقيين، مصدر سابق: ٤.

2) منطق المشرقيين، مصدر سابق: ٨.

بحديث بارع ورائع حول مسألة الشرّ في الطبيعة الإنسانية والاجتماع البشري، والسياسة قسم من هذا الموضوع، مستخدماً منهجاً جديداً كلّ الجدة ذا سمةٍ إبداعية، جاعلاً مباحث القضاء والقدر والعناية الأزلية البناءَ التحتي الذي تشاد عليه حلول مسألة الشرّ من الناحية الفلسفية، لقد قام ابن سينا في هذا البحث فعلاً بتقويم ظواهر كالظلم، والعدل، واللامساواة الاجتماعية تقويماً جذرياً[١].

وهكذا الحال في مسألة السعادة والشقاوة الحسّاسة، والتي يتكفّل عند الفلاسفة كلٌّ من علم الأخلاق وعلم المدن حلّها وتأمينَها في الاجتماع والمدينة، إذ نُعُمَت ببحث مسهب قلّ نظيره من قبل، حيث أبدى فيه ابن سينا مواقف وآراء هامّة[٢].

وقد تعرّض ابن سينا أيضاً إلى موضوعات من نوع كيفية تكوّن الاجتماعات البشرية، وتأسّس المدن، والهدف منها، فأثار مباحث رئيسية، مستدلاً على ضرورتها باستخدام منهج برهاني وفلسفي، حيث لا يمكن بناء إنسان عارف إلاّ في محيط كهذا[٣].

وفي هذه المواضع كافّة، نلاحظ ـ إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الشروح المعطاة للخواجة نصير الدين الطوسي ـ إشارات لتبلور حكمة عملية وفلسفة سياسية جديدة، يمكنها أن تشكّل بنيةً تحتيةً فلسفية وبرهانية راسخة لتشييد علاقة «العرفان والسلطة»[٤].

---

1) راجع: الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق ٢: ٢١٦ ـ ٢٧٤.

2) راجع المصدر نفسه ٣: ٣٢٤ وما بعد، تحت عنوان: النمط الثامن في البهجة والسعادة.

3) راجع: المصدر نفسه: ٢٧١ ـ ٢٧٤.

4) إن تعبير العرفان والسلطة الرائع والجميل، من إبداعات الأستاذ الدكتور السيد مصطفى محقق داماد، أبدعه لشرح علاقة العرفان بالسياسة، ويعدّ الفلاسفة العرفاء من أمثال ابن سينا والسهروردي من روّاد هذا الميدان المعرفي، لمزيد من المراجعة لآثار الدكتور محقق داماد انظر: خرد جاودان: ٦٢٥ ـ ٦٣٦، إعداد علي أصغر محمد خاني وحسن سيد عرب، طهران، انتشارات فرزان، ١٩٩٨م.

ولم تخلُ الرسائل الرمزية السينوية في الحكمة المشرقية من مفاهيم سياسية أو تعاليم كذلك، رغم أنّ موضوعها الرئيس كان يتركّز حول الأخلاق وتهذيب النفس، الذي يصنّف بدوره قسماً من الحكمة العملية، وبنيةً تحتيةً أساسية لسياسة المدن.

على أية حال، إذا ما أمعنّا النظر والتفكير في مقولة «العرفان والسلطة» بصورةٍ أكثر مبدئيةً، فسوف نعثر في هذه الرسائل على عدد أكبر من المفاهيم السياسية، تماماً كما حاوله فيلسوف بارز من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي، حيث استنتج من رسالة سلامان وإبسال تعاليم عدّة تتعلّق بسياسة المدن، فلدى شرحه مصطلحي «سلامان وإبسال» في كتاب الإشارات ـ وما يثيره الخواجه الطوسي هنا هو بحدّ ذاته قيّم يستحق الدرس والتركيز ـ وعند تفسيره قسماً من الرسالة المذكورة لابن سينا، مفكّكاً رموزها حالاً أسرارها يقول: «وفتحه البلاد لأخيه: اطّلاع النفس بالقوّة النظرية على الجبروت والملكوت، وترقّيها إلى العالم الإلهي، وقدرتها العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها، وفي نظم أمور المنازل والمدن. ولذلك سمّاه بأوّل ذي القرنين، فإنّه لقب لمن كان يملك الخافقين ... واختلال حال سلامان لفقده إبسالاً: اضطراب النفس عند إهمالها تدبيرها شغلاً بما فوقها، ورجوعه إلى أخيه: التفات العقل إلى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن»[1].

فعندما يستنتج فيلسوف مثل الخواجة نصير الدين الطوسي من هذه الرسائل العرفانية المرمَّزة مسائل تتصل بالحكمة العملية وسياسة المدن، فلا بد أنّ جوهر هذه المسائل مستكنّ بين سطور هذه الرسائل، ومن هنا يمكن القول: إن واحداً من أنماط البحث السينوي في الفلسفة السياسية يتمثّل في

---

1) الإشارات والتنبيهات ٣: ٣٦٨ ـ ٣٦٨، ولمزيد من الاطلاع حول هذه الرسالة وترجمتها، راجع: رمز وداستانهاى رمزى در ادب فارسى: ٤٤٠ ـ ٤٤٤، تقي پور نامداريان، طهران، انتشارات علمي وفرهنكى، ١٩٩٦م، الطبعة الرابعة.

آثاره في حكمة المشرقيّين، أعم من رسائله الرمزية وغيرها، فمن مطالعة هذه الأعمال العلمية وتحليلها ودرسها ونقدها وتقويمها يمكننا اكتشاف علاقة العرفان بالسياسة والسلطة عند ابن سينا، لنضع يدنا على نوع جديد من الفلسفة السياسية.

إن الرسائل الرمزية الأخرى لابن سينا لم تقرأ ـ هي الأخرى ـ من هذه الزاوية أيضاً، يقول الدكتور يوسف زيدان، الذي حقّق ونشر الرسائل المتعلّقة بموضوع حيّ بن يقظان في الحضارة الإسلامية، متحدّثاً عن رسالة ابن سينا: إنّ المقصود بحيّ نوع البشر، وبيقظان العقل البشري المتيقّظ، الذي لا بد له أن يترك أثراً أو بصمةً على أبعاد الحياة الروحية والمادية للبشر، فيحرّر الروح من أسر القوى النفسانية[1].

٤ـ إطار المصنفات المفردة

إحدى أشكال التناول السينوي الأخرى لموضوع الحكمة العملية وسياسة المدن الرسائلُ والمدوّنات المستقلة المفردة التي خصّصت لمعالجة هذا الموضوع، وقد أطلقنا عليها اسم «المصنّفات المفردة»، فإذا ما وضعت هذه التصنيفات المفردة إلى جانب بعضها بعضاً مكمّلة، فسوف يظهر لنا أن ثمّة بنية فكرية فلسفية منظّمة تقبع داخل هذه المتفرّقات، أمّا لو طالعناها بصورةٍ منفصلة دون أن نسعى للعثور على حلقات الوصل والارتباط فيما بينها فإنّها لن تبدو سوى كتابات متفرّقة غير مبرّرة.

إن رسائل ابن سينا حول النبوّة، والقضاء والقدر، والمعراج، والأخلاق، والسياسة، والنفس، وتقسيم العلوم وتنظيمها، كلّها من هذا النوع من المصنّفات، فإذا ما ربطناها بعضها ببعض، وطالعناها بغية اكتشاف الرؤى

---

1) راجع: حيّ بن يقظان، نصوص أربعة ومبدعوها: ٤٧، الدكتور يوسف زيدان، بيروت، دار الأمين، ١٤١٩ هـ.ق.

الفلسفية ـ السياسية السينوية، ودقّقنا فيما تحويه من مصطلحات حضارية وسياسية ومعرفية مثل: العقل، والنفس الناطقة، والنبوّة، والعدل، والظلم، والمدينة، والتدبير، والمدبّر، والشارع، والسانّ، وخليفة الله، والإمام، والمشاركة، والتعاون، والخير، والعناية، والسائس، والديمقراطية، والسياسة، والرياسة، وحسن الايالة وأمثال ذلك... إذا ما قمنا بذلك كلّه فسوف نعثر بالتأكيد على منظومة فلسفية سياسية سينوية.

وقد عرّفنا بدورنا هذه الأعمال العلمية لابن سينا في بحث ((فهرس الأعمال السياسية لابن سينا))، ومن ثم، فلا حاجة لمزيد من الكلام ها هنا أكثر ممّا أسلفناه هناك.

وما ينبغي ـ ضرورةً ـ إعادة التذكير به مجدّداً، هو أننا ملزمون بقراءة منهاجية بحث ابن سينا في الموضوعات السياسية ومفاهيم السياسة حتّى نتمكّن ـ عبر ذلك ـ من فهم فلسفته وفكره السياسيين، فقد أبدى ابن سينا المباحث المتعلّقة بالسياسة والأخلاق ضمن الأشكال والأطر والأساليب الأربعة المذكورة مما أوضحناه آنفاً، وعدم الالتفات إلى كيفية توزّع البحوث السياسية في مجموعة أعمال ابن سينا يؤدّي إلى عجزنا عن وعي فلسفته السياسية، نعم، مع الأخذ بعين الاعتبار مسبقاً هذه الآلية الدرسية للموضوع، لن نكون قادرين على التعرّف على محالّ بحث هذه الموضوعات عند ابن سينا ومظانّها فحسب، بل ستتجلي أمامنا جملة البنية الفلسفية السياسية السينوية، وهيكلها العام، مع طبيعة العلاقة التي تربط أجزاءها بعضها ببعض، وسوف نفهم آنذاك أن ابن سينا أشغل نفسه ببناء مبادئ الفلسفة السياسية وأصولها قبل أن يشغلها بجزئيّات الفلسفة السياسية، لا بل إن ابن سينا ليس فقط لم يعتبر الانشغال الجزئي هذا خارجاً عن وظائف الفيلسوف ومهامّه فحسب، بل رآه منفصلاً أيضاً عن مهامّ النبي والسانّ والشارع، إذ اعتقد بأنّ هذه المسائل يمكن الوصول إلى تصوّرات فيها عبر اتخاذ منهج عقلاني اجتهادي، وعموماً، عبر الاستفادة من تجارب الحياة الجماعية

والحضارية للبشر، ذلك أن ظروف الزمان في تحوّل مستمرّ وصيرورة دائمة.

ولكي نتمّ الفائدة هنا، نستعرض في هذا الرسم التوضيحي كيفية توزّع الفكر السياسي والحكمة العملية عند ابن سينا داخل منظومته الفلسفية وأعماله المتفرّقة، إن هذا الرسم البياني يدلّل على أن الفكر السياسي السينوي قد انتشر في مختلف نتاجاته، وعلى طول البنية الكبيرة لمنظومته الفلسفية، بصورةٍ لا نظير لها ولا شبيه، إلاّ أنّ هذا التناثر لعقد الفكر السياسي السينوي تختبئ خلفه حلقات الوصل والارتباط، حتّى تنتج بمجموعها سياسةَ المدن عند ابن سينا.

إن فنّ الخطابة والجدل من علم المنطق، والعلم الثامن من العلوم الطبيعيّة الأصلية المسمّى بعلم النفس، إضافةً إلى العلم الرابع والخامس من العلوم الأصلية الإلهية، وكذلك فرعين من فروع العلوم الفرعية الإلهية، زد على ذلك تمام فروع الحكمة العملية، التي دوّنت على شكل مصنّفات جامعة، ومباحث متصلة، وبعضها بصورة كتابات مفردة ورسائل خاصّة في بعض هذه العلوم... كلّها منابع ومصادر أصلية ومباشرة للفكر السياسي والفلسفة السياسية عند ابن سينا.

إنّ كتابات ابن سينا المفردة في موضوعات مثل الأخلاق، والسياسة، والنبوّة، وفلسفة العلم، وتقسيم العلوم وتنظيمها و.. نعرضها للقارئ في هذا الرسم التوضيحي.

الحكمة (مستخرج من كتاب أقسام العلوم العقليّة لابن سينا)

- الحكمة النظريّة
  - الحكمة الطبيعيّة (العلم
    - العلوم الطبيعيّة
      - السماع الطبيعي
      - السماء والعالم
      - علم الكون
      - علم الآثار العلويّة
      - علم المعادن
      - علم النباتات
      - علم الأحياء
      - علم النفس
    - العلوم الطبيعيّة
      - علم الطب
      - علم الفراسة
      - علم تعبير
      - علم الطلاسم
      - علم الكيمياء
  - الحكمة الرياضيّة (العلم
    - علم العدد
      - الجمع والتفريق الهندي
      - الجبر ومقابله
    - علم الهندسة
      - علم المساحة
      - علم الحيل المتحركة
      - علم جر الأثقال
      - علم الأوزان والمقادير
      - علم الآلات الجزئية (صناعة الآلات)
      - علم انتقال المياه
    - علم الهيئة
      - عمل الزيجات
      - التقويم
    - علم الموسيقى
  - الحكمة الإلهيّة (العلم
    - العلوم الإلهيّة
      - علم الموجود
      - علم الأصول والمبادئ
      - علم التوحيد
      - علم الجواهر الروحانية
      - علم تسخير الجواهر الروحانية وكيفية ارتباط
    - العلوم الإلهيّة
      - علم معرفة النزول (الوحي)
      - علم المعاد (علم السعادة والشقاوة)
- الحكمة العمليّة
  - الحكمة المدنيّة
  - الحكمة
  - الحكمة الخُلقيّة
  - علم السياسة والتشريع
- الحكمة الآليّة (علم المنطق)
  - إيساغوجي
  - المقولات
  - العبارة
  - القياس
  - البرهان
  - الجدل (القياس الإقناعي)
  - المغالطة
  - الخطابة
  - الشعر

النراقي والتكوين الحديث للعقل السياسي
محاولة لاستكشاف النظرية السياسية الشيعية

الدكتور داود فيرحي

ترجمة: صفاء الدين الخزرجي

النراقي، السيرة العلمية

في قرية نائية من قرى مدينة كاشان، ولد الشيخ أحمد النراقي سنة (١١٨٥هـ)، وتكفّل نشأته العلمية أولاً والده الملا مهدي النراقي ـ وكان من كبار العلماء وفحول الفقهاء ـ فقضى وطراً من دراسته على يد والده الماجد وردحاً آخر منها على يد علماء العراق، وقد تركت منهجية الوالد في البحث والتأليف بصماتها واضحةً على مؤلّفات الابن وطريقته في البحث والكتابة.

في المقابل، ساعدت الجهود العلمية التي بذلها النراقي الابن على انكشاف البعد العلمي بصورة أفضل وأنصع في النتاج العلمي للنراقي الأب.

وقد برع الشيخ أحمد النراقي مضافاً إلى علمي الفقه والأصول، وعلم الأخلاق، وسائر العلوم العقلية والنقلية، في مجالات عديدة أخرى كالشعر مثلاً، فهو شاعر مبدع، وكان يتخلّص في أشعاره بـ((الصفائي)).

وأمّا أساتذته فيأتي في طليعتهم الشيخ كاشف الغطاء والشيخ الأعظم الأنصاري، أمّا مؤلفاته وتصانيفه فكثيرة، وهي كالتالي[1]:

١ ـ شرح تجريد الأصول. ٢ ـ مناهج الأحكام في الأصول. ٣ ـ عين الأُصول. ٤ ـ أساس الأحكام في الأصول. ٥ ـ مفتاح الأحكام في الأصول. ٦ ـ معراج السعادة. ٧ ـ تذكرة الأحباب. ٨ ـ خلاصة المسائل. ٩ ـ شرح محصّل

1) محمد علي المدّرسي، ريحانة الأدب ٦: ١٦١، نشر خيام، ١٩٩٠م.

الهيئة. ١٠ ـ مستند الشيعة في الأحكام الشرعية. ١١ ـ الخزائن. ١٢ ـ عوائد الأيام. ١٣ ـ سيف الأُمّة وبرهان الملّة. ١٤ ـ مثنوي طاقديس. ١٥ ـ وسيلة النجاة.

لقد اتّصفت شخصية النراقي ـ على لسان مترجميه ـ بالموسوعية والجامعية، سيما في الأصول والفقه والأخلاق والرياضيات والسياسة. أمّا الشعر باللغة الفارسية فقد كان في الصدارة من بين شعراء عصره.

وقد تميّز الفاضل النراقي عن باقي أقرانه بقلّة تلمّذه وحضوره في دروس العلماء، وإنما استقى أكثر علومه من بطون الكتب لا من محضر العلماء والأساتذة[1].

وافته المنية ـ متأثّراً بالوباء ـ عام (١٢٤٥ هـ)، ووري جثمانه الثرى في النجف الأشرف.

تكوّن الفكر السياسي للنراقي

يعتبر النراقي أوّل فقيه يتعرّض للبحث في ولاية الفقهاء، كما يعتبر كتابه «عوائد الأيام» أوّل كتاب فقهي يتعرّض بالبحث لهذه المسألة بشكل مستقل ومنهجي. وقد خصّص العائدة الـ(٥٤) من كتابه لبحث هذه المسألة. ويواجهنا ـ قبل التطرّق لنظريته في ولاية الفقيه ـ سؤالان ضروريان:

السؤال الأول: عن دوافع النراقي في بحثه لهذه المسألة؟

والسؤال الثاني: كيف توصّل النراقي إلى نظريته في إثبات الولاية للفقيه؟

والإجابة على السؤال الأول تبدو واضحة، فقد أشرنا في بدايات البحث إلى أن النراقي كان يعيش ـ من جهة تأريخية ـ أزمة سياسية دينية ضاغطة، ونضيف الآن بأن الظروف الاجتماعية الخاصّة تفرز أفكاراً ورؤىً خاصة أيضاً.

1) محسن الأمين، أعيان الشيعة ٣: ١٨٣.

وبالرغم من تعرّض الفقهاء السابقين لمسألة ولاية الفقيه ـ حتى أنّ النراقي ادّعى الإجماع على ذلك ـ إلاّ أنّ المسألة لم تكن لتجد مجالاً أو ضرورةً لطرحها، باستثناء فترة الحكم الصفوي، حيث تمتّع الفقهاء آنذاك بصلاحياتهم التقليدية في الحكم، بينما مثّلت البرهة التي عاشها النراقي أزمة التنظير لشرعيّة الحكم السياسي.

ولانقصد بالعلاقة بين الفكر والبرهة التأريخية الرضوخ للحتمية التأريخية والوقوع في فخّ أصالة التأريخ، فالقبول بالعامل التأريخي لا يعني القبول بالحتمية التاريخية بالضرورة، بل يعني النظر من زاوية فكرية تميّز بين المراحل والفترات الزمانية المختلفة.

وفي الحقيقة فإنّا قد أعرضنا عن منهجين فلسفيين:

المنهج الأول: المنهج التأريخي، الذي يعتبر الفكر أمراً عرضياً وإفرازاً للوقائع التأريخية، ويرفض هذا المنهج استقلالية الفكر عن الوقائع والأحداث المحيطة به.

المنهج الثاني: المنهج غير التأريخي، أي المنهج الرافض للعامل التأريخي وسيطرته على الفكر، فالفكر حسب هذا المنهج ظاهرة مستقلة عن العامل التأريخي، بل إنّه ينكر تأثّره بالوقائع والحوادث التي تتزامن مع الحقبة التي يعيشها المفكر. ومن الواضح التمايز الموجود بين هذين المنهجين في قيمة العلم وشأنه.

وفي الوقت الذي لا يجوز فيه الحطّ من قيمة العلم إلى الحدّ الذي نعتبره أمراً عرضياً غير قائم بنفسه، لا ننكر تأثير العامل التأريخي على الفكر، فكل مفكّر يضطرّ بالضرورة إلى التفكير في الحقبة التي يعاصرها وجميع لوازمها وما يرتبط بها. وفي الوقت عينه يمكن أن يكون ارتباطه سلبياً أو إيجابياً بالمرحلة التأريخية التي يعاصرها؛ وذلك لأنّ الفكر أمر يتّصف بالأصالة، ولذا لا يمكن ـ من الناحية المنطقية ـ أن يكون العامل التأريخي مبيّناً له؛ وعلى ذلك فإنّ دراسة تأريخ الفكر السياسي لمّا كانت تعنى بتحليل

البحوث السياسية ـ من دون الاقتصار على توصيف الأثر التأريخي للفكر فقط ـ تأخذ بنظر الاعتبار نسبة الفكر إلى المرحلة التأريخية التي يعاصرها[(١)].

كيف أنتج النراقي نظرية سلطة الفقيه؟

أمّا السؤال عن كيفية توصّل النراقي إلى نظرية ولاية الفقيه المطلقة، فإنّ ثمة صعوبات قد تواجه الباحث في تحديد الجواب على ذلك، ومع هذا يمكن الإجابة بعدّة أجوبة أولية:

١ ـ سلطة الفقيه نتاج الشخصية العلمية للنراقي

الجواب الأول: ويرتكز هذا الجواب علىالجانب العلمي في شخصية النراقي، وذلك باعتباره فقيهاً توصّل من خلال البحث العلمي إلى استنتاج مثل هذا الرأي.

ويرى أصحاب هذا الرأي أنّ التضارب الحاصل في آراء النراقي والتي تستشفّ من مؤلّفاته حول هذا الموضوع، إنّما هو ناشئ من طريقته في طرح آرائه في مؤلّفاته التي يخاطب في كل واحد منها مستوىً معين من المخاطبين،

---

1) لا يزال الجدل محتدماً ـ بين المؤرّخين في دراسات تأريخ الفكر السياسي ـ حول تأثير العامل التأريخي في الفكر. وهل أنّ الفكر وليد العامل التأريخي أو أن الفكر هو الذي يولّد التأريخ؟ وهنا نلاحظ أنّ القائلين بالحتمية التأريخية لا يعيرون أهميةً للفكر السياسي، فالمهم عندهم مسألة التناقض التأريخي، فالفكر عندهم بناء علوي ومن مظاهر حركة التأريخ، ويختلف رأينا في هذه المسألة عن نظرية الحتمية التأريخية تماماً. انظر في هذا المجال: السيد جواد الطباطبائي، مدخل فلسفي إلى تأريخ الفكر السياسي في إيران: ٣٩٩، (در آمدي فلسفي بر تاريخ انديشه سياسي إيران)، طهران: مركز التحقيقات السياسية والدولية، ١٩٨٩م.

فتجده مثلاً في كتاب معراج السعادة، والخزائن، وطاقديس التي كتبها لعامّة الناس يمتدح فتح علي شاه سلطان إيران آنذاك ويعتبره ملكاً عادلاً، ولكنه ـ وبشكل تلقائي ـ ينتهج نهجاً آخر في مثل كتابه العوائد، الذي كتبه لأهل البحث والنظر في العلوم الدينية؛ لأنه كتب البحث بوصفه الفقيه الذي يريد تحديد موقف المذهب الشيعي من هذه المسألة، بطريقته الفقهية الخاصّة التي تمكّن الآخر من الاطلاع على رأيه في نظرية الحكم باعتباره أحد فقهاء المذهب الإمامي[1].

ويلاحظ على هذا الرأي أنّ كتابي معراج السعادة وطاقديس لم يكتبا لعامّة الناس، وسيأتي أنّ كتابه في الأخلاق ألّفه في تربية النفس، لجهة استفادة السلطان منه قبل أي أمر آخر، كما أن محتوى هذين الكتابين: معراج السعادة وطاقديس يدلّ بوضوح على المستوى الفكري المتميّز لهما، فلا يمكن تأطيرهما بحدود النصيحة والموعظة، فالاختلاف في النتائج لا في منهج الاستدلال، بل في المباني وهي متقدّمة رتبةً على الاستدلال، وتكون النتيجة تابعة لها[2]. وممّا يدعم ماذكرناه المقارنة بين القاعدتين العقليّتين اللتين طرحهما النراقي في ولاية الفقيه، وما طرحه معاصروه في ذلك كالمير فتاح المراغي في كتاب عناوين الأصول.

٢ ـ دور الفكر الكلامي في إنتاج نظرية سلطة الفقيه

الجواب الثاني: إنّ منشأ نظرية ولاية الفقيه المطلقة ربما يكمن في الفكر الكلامي عند النراقي، وعلى ضوء ذلك تكون طاعة الفقهاء بمنزلة

---

1) عبدالهادي الحائري، نخستين رويارويي هاى انديشه ران ايران با دو رويه تمدن بورژوازي غرب: ٢٤٢، طهران، أمير كبير، ١٩٨٨م.

2) فعلى سبيل المثال لو أخذنا هاتين القضيتين المفروضتين: ((الناس إمّا متساوون أو غير متساوين)) و((الناس إمّا يتمتعون بالحرية أو لا يتمتعون)) ووضعناهما في صورة استدلال، لأنتجت كلّ منهما نتيجة تختلف عن الأخرى في المنظور السياسي.

طاعة الإمام المعصوم؛ إذ المهمّ في عصر الغيبة البحث عن معرفة الحجّة وتشخيصه، فالأصل إذاً معرفة من هو الحجّة، ثم تثبيت جميع صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام له.

إلاّ أن الإمعان في استدلالات النراقي وسياقاتها لا يؤيّد الفهم المذكور؛ إذ لم ينطلق من زاوية التفكير الكلامي حتى في مسألة التقليد والاجتهاد في كتابه المناهج، بل نهج فيها منهجاً مغايراً للمنهج الكلامي عندما جعل ذلك من باب رجوع الجاهل إلى العالم[١]. وقد ذهب إلى ذلك أيضاً في كتابه العوائد[٢]، وبشكل عام، يرتكن النراقي إلى قاعدة رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ مسألة يتجاذب طرفي العلاقة فيها المجتهد والمقلّد.

٣ـ ثلاثيـــة،

اليوناني ـ الإشراقي ـ الديني ونظرية ولاية الفقيه

وأما الجواب الثالث: فيضع هذه النظرية في إطار فكري خاص، يتشكّل من ثنائية يلتقي فيها الفكر اليوناني مع الفكر الديني، مع تزوّده برصيد غني من الإدراك الإشراقي. فالذي نقوله هو: إمكانية تحليل نظرية ولاية الفقيه عند النراقي وفق هذا المنظار الفكري الذي سوف تتكشف من خلاله العلاقة بين نظريته في ولاية الفقيه وبين آرائه وأفكاره في سائر مؤلّفاته، كما سنلاحظ ـ لاحقاً ـ قيمة العلم ودوره في مثل هذا المنظار السياسي، ومن ثمّ نخلص إلى سيادة العلم المطلقة.

لقد انتهل الفاضل النراقي معظم علومه من معين والده المولى مهدي

---

1) الشيخ أحمد النراقي، مناهج الأحكام، الطبعة الأولى القديمة، (غير مرقمة)، الصفحة العاشرة من آخر الكتاب.

2) الشيخ أحمد النراقي، عوائد الأيام: ١١٩، الطبعة القديمة.

النراقي، حيث كان فيلسوفاً كبيراً وحكيماً متبحّراً، تلمّذ مدّة ثلاثين عاماً على الحكيم الخواجوئي[١] (١١٧٣ هـ ق) الذي يُعد من مشاهير القرن الثاني عشر الهجري في العلم والفلسفة. فكان المولى مهدي النراقي من أبرز تلامذته، كما يعدّ في زمرة حكماء الشيعة[٢].

وعلى أية حال، تأثر النراقي الابن بالمسلك العلمي لوالده، فكان يقتفي أثره في أكثر آرائه ونظرياته، كما تشابه مؤلّفاته مؤلّفاتَ والده، حيث إنّ كلاً منهما يستمدّ أصوله من الفكر اليوناني.

ولكن ما هو المراد من المنظومة الفكرية وكذا المنظومة الفكرية السياسية؟ ومن أي شيء تتوالف وتلتئم؟ ونجيب على نحو الإجمال بأن المتخصّصين في الفكر السياسي يشترطون في المنظومة الفكرية في الفكر الساسي عناصر وأجزاء هي:

١ ـ الطبع البشري. ٢ ـ كيفية تكوين المجتمع وضرورته. ٣ ـ كيفية ظهور الدولة وضرورتها. ٤ ـ الوظائف الخاصّة بالدولة. ٥ ـ العلاقة بين الدولة والمجتمع والفرد. ٦ ـ نطاق حقوق المجتمع والدولة.

هذا ومن أجل تكوين صورة عن المنظومة الفكرية في مؤلّفات الفقيه النراقي والتقاط نظرة عامّة عن نظريته السياسية، لا بد من البحث والتأكّد أولاً من توفّر العناصر المشار إليها سلفاً.

أمّا مصادرنا في هذا الاستقصاء فهي: ١ ـ مناهج الأحكام في الأصول، ألّفه سنة ١٢٢٤ هـ.ق. ٢ ـ مستند الشيعة في الأحكام الشرعية، ألّفه سنة ١٢٣٦ هـ.ق. ٣ ـ عوائد الأيام، ألّفه سنة ١٢٤٥ هـ.ق. ٤ ـ معراج السعادة، ألّفه

---

1) عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة: ٥٠٩، ترجمة جعفر غضبان، طهران، آموزش انقلاب إسلامي، ١٩٨٨م.

2) المصدر نفسه.

سنة ١٢٤٥ هـ.ق. ٥ ـ الخزائن، ألّفه سنة ١٢٤٥ هـ.ق. ٦ ـ طاقديس، ألّفه سنة ١٢٤٥ هـ.ق. ٧ ـ سيف الأمّة وبرهان الملّة، ألّفه سنة ١٢٣٣ هـ.ق.

١ ـ الطبع البشري

يستقي النراقي رأيه حول الطبع البشري من نظرياته وأفكاره في علم الأخلاق، ويعتبر «معراج السعادة» أهمّ كتاب ألّفه في هذا العلم، وقد تضمّنت بعض بحوثه ترجمةً لمقاطع من كتاب جامع السعادات لوالده المولى مهدي النراقي. ويتطابق هذان الكتابان بشكل ملفت مع الفكر اليوناني، سيما عند أفلاطون وأرسطو، مع فارق أنّهما ـ النراقيان ـ يستقيان ما يؤيّدهما من الفكر الديني، علاوة على ما يتّصف به الفكر الأفلاطوني والأرسطي من الاعتدال.

إنّ ثمة ترابط خاص بين الأخلاق والسياسة في التعاليم اليونانية، وبالرغم من عدم طرح المسائل السياسية في إيران وخاصة عند النراقيين، إلاّ أنّنا نجد في هذا الكتاب مزجاً بين السياسة والأخلاق بشكل لا يكاد يفصل القارئ معه بينهما، ومن هنا، يمكن عدّه أحد مصادر الفكر السياسي عند الفاضل النراقي.

ويشبه النراقي في هذا المجال كلاًّ من أفلاطون وأرسطو، حيث يتعرّض في البدء إلى تحليل الطبيعة البشرية، ولا يحدّها بحدود العامل الواحد، فالإنسان ليس شرّاً مطلقاً ولا خيراً مطلقاً، بل هو موجود مركّب من الروح والبدن، تتجاذبه نزعات وميول ينبغي عليه أن يعتدل في الاستجابة لها.

وتبتني المفاهيم الأخلاقية جميعها لدى المسلمين وآراء النراقي في كتاب «معراج السعادة» على هذه النظرة من التحليل اليوناني، يقول النراقي في هذا المجال: «إنّ حضرة الربّ المتعال والملك الذي لم يزل ولا يزال ـ عزّ شأنه وعظم سلطانه ـ معمار ذو قدرة فائقة، ورئيس ذو حكمة شاملة، لمّا بنى (مدينة

الوجود)، وأمر سكّان صحراء العدم بالرحيل إليها بأمر ((كن))، فأسكن كلّ طائفة وكلّ قوم في موضع منها، ففي المحلّة العالية جعل سبع قباب في السموات السبع الصافية، وأسكن فيها مجاميع الفُلكيين [الملائكة]، وبنى في المحلّة السفلى بيت الأرض من سبع طبقات، وأسكن فيها الأرضيين [البشر والجن وغيرهم] واتخذ لـ(بني الإنسان) الذي يعرف كلا الطائفتين [الفُلكيين والأرضيين] محلّة وسطى، وفتح له من القوى الأربعة أربعة بساتين، وجعل صحنها الربع المسكون، وفيه أربعة أنهر ترتبط بالأبحر السبعة، فأرسل إليها آدم أبو البشر مع قومه، وأخدمه جميع الماديات... ولمّا كانت حياتهم قد نسجت من الشهوات، وطال بهم الأمل، مما دعى كلّ واحد منهم لارتكاب أنواع الفساد، فقد كان هذا كلّه سبباً في انحرافهم عن الجادّة القويمة))[1].

فالبدن البشري كما يصوّره النراقي ((مملكة))، وقد سخّر الله تعالى الخالق البارئ لهذه الروح أعضاءً وجوارح وحواس وقوى ظاهرية وباطنية وجنود وخدم، واختار منها رؤوساء وقوّاد أربعة هي: العقل، والشهوة، والغضب، والوهم، وما عداها تعمل بأمرها وتحت تصرّفها.

يقول النراقي بهذا الصدد: ((... إعلم أن ما عدا هذه القوى الأربعة من القوى الظاهرية والباطنية ليس لها سيادة ولا رئاسة، بل كلّ واحدة منها محكومة لحاكم يحكمها في مملكة البدن))[2].

ويشبّه النراقي هذه القوى الأربع بأربعة قوى فاعلة ومؤثرة في عالم السياسة، فالعقل وزير لملك البدن وهو الروح، والشهوة كعامل الخراج الذي يتصف بالطمع والكذب، والغضب كرئيس الشرطة من صفاته أنّه حادّ الطبع والمزاج، سريع التهوّر، يتطاير منه الشرر، والوهم شغله المكر والخداع

---

1) المولى أحمد النراقي، معراج السعادة: ٢٤٨، طهران، انتشارات جاويدان.

2) المصدر نفسه: ١٩.

والاحتيال والخيانة. ولكل من هذه القوى نزعات واقتضاءات يضاد بعضها الآخر ويخالفه.

ويشير إلى ذلك النراقي قائلاً: «... والبدن ساحة صراع لهذه القوى الأربع المتحاربة دوماً، فتظهر فيها تارة آثار الملائكة والقدّيسين، وتارة أخرى أفعال البهائم والدواب، وثالثة طبائع السباع والوحوش، ورابعة آثار الشياطين والأبالسة، وهكذا الأمر حتى تغلب وتقهر إحدى هذه القوى سائر القوى الأخرى، ثم تظهر آثارها في الأنا بشكل متتابع ومستمرّ حتى يلج صاحبها في عالمها الخاص، فإذا ظهر سلطان العقل بدت آثار الملائكة في مملكة النفس، وانتظمت أمورها ودخل صاحبها في صفّ الملائكة، وإذا كان الظهور لغير قوّة العقل خربت مملكة النفس، واختلّ أمر المعاش والمعاد، ودخل صاحبها في زمرة البهائم أو السباع أو الشياطين»[١].

من هنا، يسعى النراقي إلى تعديل هذه القوى الأربع في النفس الإنسانية، فيحاول التعرّف على الحالة المرجوّة ـ وهي الحالة الوسط ـ في كلّ واحدةٍ من هذه القوى، ويركّز النراقي على مفاهيم «الاعتدال والوسطية» في الفكر اليوناني، فكلّ حسن وشرف لا ينال إلاّ بالاعتدال، وفضيلة كلّ واحدة من هذه القوى يكمن في الوسطية والاعتدال فيها، فـ«الحكمة» إفراز للاعتدال في القوّة العاقلة، كما أنّ «الشجاعة» إفراز لاعتدال القوّة الغضبية، وهكذا «العدالة» إفراز للقوّة الوهمية، وأخيراً «العفّة» ثمرة اعتدال القوّة الشهوية[٢].

ثم يضيف النراقي: أنّ المقصود بالعدالة إطاعة القوّة الوهميّة للقوّة العاقلة وتبعيتها لها في جميع تصرّفاتها، أو توقّف تداعيات القوة الغضبية

1) المصدر نفسه.

2) المصدر نفسه: ٢٦.

والشهوية تحت سيادة العقل والشرع، فالعدالة تستلزم اجتماع القوى واتفاقها تحت لواء القوّة العاقلة[١].

العدالة أفضل الفضائل الإنسانية

ألمحنا إلى أن النراقي يرى الصفات الأربع التي تشكّل بمجموعها قوام الفضيلة عبارةً عن الحكمة، والشجاعة، والعفّة، والعدالة، فكلّ واحدةٍ من هذه الصفات إذا اشتمل عليها شخص فقد تحقّق له من الفضيلة بقدرها، وإذا اجتمعت له كلّها فقد أصاب الفضيلة بتمامها وكمالها، ومن هنا تستدعي العدالة الاعتدال في القوى النفسانية جميعها، فالعدالة أفضل الفضائل وأشرف الكمالات.

يقول النراقي: «إعلم أنّ العدالة هي أفضل الفضائل وأشرف الكمالات؛ لأنّها تجمع ـ كما عرفت ـ جميع الصفات الكمالية، بل هي عينها. كما أنّ الجور الذي هو ضدّها مجمع لجميع الرذائل، بل هو عينها. كيف وقد علمت أنّ العدالة ملكة في النفس تقدر على تعديل الصفات وضبط الأفعال ورفع النزاع والخلاف بين القوى الإنسانية المتضادّة على نحو يحصل بينها الاتحاد والانسجام».

«فجميع الأخلاق الفاضلة والصفات الكاملة متفرّعة على العدالة، ولذا قال أفلاطون بأنّ العدالة إذا حصلت للإنسان صار نورانياً، وتنوّرت جميع أجزاء نفسه، واكتسب كل جزء من الجزء الآخر نوراً وضياءً...».

«إنّ من خاصيّة العدالة أن تؤلّف بين الأُمور المتباينة وتسوّي بين الأشياء المتخالفة، فتزيل غبار النزاع والجدل والخلاف عن قوى النفس المؤثّرة، وتعود بها من حالات الإفراط والتفريط إلى الحدّ الوسط الذي هو أمرٌ واحد لا تعدّي فيه، بخلاف الأطراف التي تتّصف بالكثرة... وكلّما ابتعدت من التركيب

---

1) المصدر نفسه: ٢٧.

والكثرة واقتربت من الوحدة كان ذلك أشرف وأحسن... بل التحقيق يثبت أنّ كلّ شرف وحسن فإنّه ثابت بطريق الاعتدال)).

((.. أجل إن (الوحدة) وإن كانت عرضيةً إلاّ أنّها تحمل في طيّاتها رائحة قميص المعرفة به، وتراب ارتسمت على صفحته أثر قدم الحبيب.. كما أنّ نور وجود كلّ موجود منها، فكلّ وحدة في هذا الوجود هي ظلّ للوحدة الحقّة، كما أنّ كلّ اتحاد بين المتباينات هو من تلك الوحدة))[1].

إنّ الخواص المذكورة للعدالة كما هي عظيمة الآثار بالنسبة للأفراد، كذلك هي عامل ثبات واتحاد على الصعيد السياسي والاجتماعي، بحيث تفوق فضيلتها سائر الفضائل الاجتماعية الأخرى، وسنشير لاحقاً إلى دور العدالة وأثرها في الحياة الاجتماعية عند النراقي، مكتفين بالإشارة إلى أنّه يرى أن كلّ فُرقة سيئة وكلّ وحدة حسنة؛ لأنها ((أثر لوحدته سبحانه))، وعليه فالدولة أو المجتمع الصالحين والناجحين هما اللذان يحتلّ فيهما الفرد موقعه المؤهّل له، والذي لا يتجاوزه إلى غيره من المواقع. فينبغي لأفراد المجتمع والأصناف والمجموعات كافّة أن تنقاد لأمر القائد المطلق لتحقيق الثبات والوحدة في المجتمع، ومن ثمّ تحقيق العدالة فيه.

ويرى النراقي تساوي القوانين التي تسهّل الحياة الاجتماعية مع المقرّرات والتعاليم التي تسعى لتهذيب الأخلاق وتطييب المحتد والأعراق، فلو أراد الإنسان أن يستثمر مواهبه جميعها لينال الكمال فعليه أن يجعلها في طريق القانون الذي تكفّل هداية الناس كافّة، ولكن أيّ قانون هذا؟ إنّه القانون الإلهي الذي يجمع بين مختلف أبناء الأسرة البشرية في إطار سياسي واحد، ومصدر هذا القانون هو الوحي الإلهي بواسطة الأنبياء عليهم السلام.

الفروق الطبيعية بين البشر

لكلّ إنسان بالقسر طبيعة ومسؤولية ملزم بها، وممّا يذكره النراقي ـ

1) المصدر نفسه: ٤٥.

علاوة على ما ذكره سابقاً في بحثه حول تكوين الإنسان من كون الإنسان موجوداً مركباً وذا رغبات وميول عديدة، وأنّه بحاجة إلى صفة العدالة والاعتدال لتعديل هذه الرغبات ـ أنّ أفراد البشر ليسوا متساوين في مواهبهم وقدراتهم الذاتية لتحمّل وظائفهم الاجتماعية.

يرى النراقي ـ في نظرةٍ للنظام العام ـ أنّ **انعدام الإمكانات المتكافئة بين الأفراد أمر مراد للخالق، فالمصلحة العامّة في النظام تستدعي أن يكون لكلّ فرد مسؤوليته وواجبه، ومن جهة أخرى، كل فعل يستدعي اقتضاءً** خاصاً، لذا فإنّ اقتضاءات الأفراد وقابليّاتهم تقع في طريق المصلحة العامّة للنظام.

أجل إنّ لكلٍّ عمله ومهارته الخاصّة به
ولكلّ شخص ما يناسبه من السياسة
إن عمل صانع جلّ الحمار هو صناعة الجلال حسب
فأنى له خياطة الثوب المرصّع بالديباج والذهب
إذا أراد تولّي قيادة السفينة.
أدّى ذلك إلى غرقه وغرق غيره[١]
إن ترك الحقّ سبحانه الإنسان وما يعمل ولم يشغله بعمل خاص
فإنه سوف تُترك أعماله ولا يتولاها أحد
فيؤدّي ذلك إلى اختلال النظام
وبهذا الطريق فإنّ الله الظاهر الباطن
قد يسّر لكلّ عمل عاملاً
فاذا تجاوز الإنسان ما خُلق لأجله
خسر رأس المال والربح معاً

---

1) المولى أحمد النراقي، مثنوي طاقديس: ٣٨، باهتمام حسن النراقي، طهران، أمير كبير، ١٩٨٣م.

كل من يترك عمله فقد عرّض نفسه للخسارة والضرر
كل من يدّعي العقل والتفكّر
امتدت أيدٍ من الغيب لتلطمه على فيه[1].

ويخلص النراقي في تحليله لطبيعة الإنسان إلى نتيجتين مهمّتين لهما دور مهم في فهم ما سيأتي له من آراء:

النتيجة الاولى: يختلف سلوك الناس ونزعاتهم فيما بينهم لاختلاف طبائعهم وتضادّها، وعلى رأسها الطبائع الأربع.

النتيجة الثانية: يختلف الناس فيما بينهم اختلافاً أساسياً فـ«كلّ قد يسّر لعمل ما».

وهنا بقيت نقطة مهمة أخرى في فكر النراقي لا يمكن إغفالها والإغماض عنها، لعدم إمكان ديمومة فكره بشكل منطقي بدون لحاظها، وهي استشراف رأيه في طريقة تكوين المجتمع البشري وضرورته.

٢ـ الاجتماع الإنساني وبواعث التأسيس

يرى النراقي أنّ لزوم إقامة المجتمع وتكوينه ينبع من طبيعة الإنسان الاجتماعية والمدنية، إلاّ أنّه لا يصُرّ على مقولة أنّ الانسان مدني أو اجتماعي بطبعه، كما يؤسّس لهذه المقولة أرسطو، بل يكتفي بأن السلوك العملي للإنسان سلوك اجتماعي، وليس مهمّاً أن يكون السبب في ذلك هو «الفطرة» أو «العقل» أو«العادات»، بل المهم هو أنّ ثمة حاجة تدفع النوع الإنساني إلى أن يسلك سلوكاً اجتماعياً، كما توجب أن يعيش الناس بشكل اجتماعي.

«إعلم يا صاحب البصيرة أنّ الخالق الحكيم قد خلق النوع الإنساني الذي هو أشرف الأنواع الكونية مدنياً بطبعه، بمعنى أنّه محتاج في حياته ومعاشه إلى المدنية والاجتماع والانضمام مع الآخرين، لاستلزام الحياة

---

1) المصدر نفسه: ٤٤.

للوازمها من المأكل، والملبس، والمسكن، والسلاح لدفع ضرر الأعداء، والدواء مركبه وبسيطه لرفع الأسقام والآلام، وتحصيل هذه الأمور يستلزم الاجتماع والمعايشة مع الآخرين، بل إن مدنيّته ظاهرة وثابتة حتى مع قطع النظر عمّا ذكر، فكلّ جماعة تستقرّ في مكان معين، سواء كان السبب الكامن وراء ذلك **توقّف بقاء النوع البشري، أو مقتضى المدنية في الطبع الإنساني، أو جريان العادة الربانية بذلك**))[1].

ويمكن إيجاز رأيه في موضوع إقامة المجتمع وكيفية تكوينه بما يلي:
إنّ أفراد النوع البشري بحاجة إلى الحياة الاجتماعية، سواء كان المنشأ في ذلك هو العقل أو الفطرة أو العادة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتفاوت أفراد البشر في طاقاتهم وقابليّاتهم، لذا، وبناءً على انحصار الطبيعة الإنسانية بهذين العنصرين: ((الحاجة إلى الحياة الإجتماعية وتقسيم القابليات بين أفراد البشر))، من المحتمل أن يقوم الإنسان بممارسة الحياة الاجتماعية وإن لم يكن ثمّة قانون اجتماعي خاصّ ونظام سياسي مكمّل وداعم لذلك القانون، كما لو كانت من نوع الحياة الاجتماعية الغريزية، كحياة بعض الكائنات الأخرى كالنحل والنمل، ولا شكّ أنّ مقتضى الطبيعة والغريزة يساعد على ديمومة هذا النمط من الحياة.

بيْدَ أنّ ما ينطوي عليه وجود الإنسان من طبائع متضادّة، وما تستدعيه هذه الطبائع من نزعات وميول ((من شأنها أن تجعل مملكة النفس ميداناً لصراعها ومنازعاتها)).

فإن هذه العوامل يمكن أن تحول دون ديمومة الحياة الاجتماعية للإنسان فيما لو لم تكن قائمةً على نظام اجتماعي متْقَن.

---

1) الشيخ أحمد النراقي، سيف الأمة وبرهان الملّة: ٤٥، الطبعة القديمة.

٣ـ البنية التحتية

لتكوين الدولة وإقامة الحياة السياسية في المجتمع

إنّ ملاحقة رأي النراقي حول الإنسان تقودنا ـ إذا ما أخذنا بعين الاعتبار العوامل الثلاثة المتقدّمة: البعد الاجتماعي في حياة الإنسان، وتوزيع القابليات والطاقات، ووقوع التضادّ بين النزعات والرغبات الإنسانية لتنظيم الحياة الاجتماعية ـ إلى ضرورة إقامة نظام اجتماعي في ظل قانون متقن وصحيح يحقّق آمال الإنسان وحاجياته.

وفي ضوء هذا الفهم والتحليل، يغدو تشكيل المجتمع السياسي أمراً ضرورياً لا محيد عنه، وأهم ما يمتاز به المجتمع السياسي اعتماده على ركيزتين أساسيتين هما: الحاكم، فرداً كان أو أكثر، والرعية أو الشعب. ولكلّ وظائفه وواجباته المختصّة به، ويعبّر اليوم عن المجتمع السياسي بالدولة، وعناصرها الأساسية المقوّمة لها هي: الأرض، الشعب، السلطة، الحاكمية.

ولكن السؤال المهم هو: من له الحقّ في تأسيس الدولة، ومن يجب عليه تولّي ذلك؟

ذهب بعض المفكّرين إلى أنّ ذلك يمكن أن يتمّ من خلال عقد اجتماعي بين الشعب والطبقة الحاكمة، فتأسيس الدولة ـ كما يرى هؤلاء ـ يكون من قبل الشعب، وذهب أفلاطون إلى أنّ تأسيس الدولة من حقّ الفيلسوف، لأنه ـ كما يقول افلاطون ـ قادر على فهم حقائق الأمور وإدراكها أكثر من غيره، الأمر الذي يعينه على إدارة المجتمع وسياسته.

ولكن النراقي ذهب إلى خلاف ذلك، حيث يرى ـ وهو ينطلق من منطلقات دينية ـ أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الخلق ثمّ «رحّلهم وأهبطهم مع أقوامهم إلى قلب العالم والربع المسكون من الأرض»[1].

---

1) معراج السعادة: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

وهو المحيط بحاجات الإنسان وطبائعه، وعليه، فإنّ إقامة النظام الاجتماعي وتشريع القوانين ليس من صلاحياته فحسب، بل ممّا يجب عليه فعله عقلاً، كما يجب ذلك على كلّ راعٍ عندما يصون ماشيته ويرعاها، فكذا فعل الباري سبحانه في إرسال الرسل وبعث الأنبياء الذي هو عبارة عن سنّ القوانين وتأسيس النظام السياسي.

يقول النراقي: «... لمّا كان تركّب هذا النوع (البشر) من قوى مختلفة ـ هي السبعية، والبهيمية، والشيطانية، والملكية ـ واضح وظاهر، واختلاف الأمزجة والآراء والمشتهيات من شخص إلى آخر بيّن وباهر، فإن اجتماع أفراده في صقع واحد موجب ـ بلا شك ـ للنزاع والجدال والقيل والقال، وسبب لوقوع الاقتتال، وتعارض الآراء وتزاحم الأهواء، مما يوجب الهلاك والإتلاف، بل لو صرفنا النظر عن ذلك فإنّه سبب لوقوع ما هو أكثر من ذلك، من وقوع الحروب والمنازعات، والقتل والضرب، ونهب الأموال وأسر الأطفال، وقتل الرجال والنساء، ووقوع جميع ذلك فيما لو لم يكن ثمّة رادع ووازع أمر ملحوظ ومشهود، سواء كان السبب في ذلك اختلاف القوى أو اختلاف الأهواء أو وساوس الشيطان أو جريان العادة الإلهية بذلك».

«ومزيداً على ذلك فإنّ كثيراً ما يقع الخلاف في أمور المعاش بين أفراد البشر، وكلّ يدعي الحقّ إلى جانبه، ولا يتيّسر فضّ النزاع ورفعه من دون التحاكم، فيتوجّب على الخالق الحكيم الرؤوف الرحيم أن يجعل للمحاربة والاقتتال رادعاً، وللاختلاف والنزاع رافعاً؛ ليمنع وقوع الاختلال والوهن الحاصل جرّاء ذلك، وليرجع إليه في حلّ النزاعات ومواطن الحيرة والتردّد».

«ولا يصحّ على الحكيم سبحانه ـ بالحكم العقلي والقطعي ـ أن يدع النوع الإنساني، مع اختلاف الأهواء والآراء، مطلق العنان، لم ينصّب له من يتولى أمره، فإنّ هذا قبيح ومذموم عند العقلاء».

«وقد عرفت أن الحكم القطعي في الأمور التكليفية يوجب تحقّق التكليف، فلا بد أن نكون إذاً مكلّفين بطاعة الرئيس [المراد بالرئيس هنا هو النبي ﷺ]»[1].

---

1) سيف الأمة: ٤٥ ـ ٤٦.

ثم يواصل النراقي، استدلاله بالتعرّض لسيرة الملوك والسلاطين من الروم وإيران والهند والإفرنج، فإنّهم عندما يستولون على بلاد جديدة يسارعون في نصب الحكّام والولاة معتبرين «عدم المبادرة الى ذلك وإهماله أمراً غير جائز ولا مسموح به في إدارة الأمور والرعية».

وكذا الأمر عند والي كلّ بلد، فإنّه يحرص على نصب من يتولّى الأمور ويحسن تدبيرها في أطراف بلده والمناطق التابعة لها، ثم يضيف النراقي قائلاً: «فكيف يصحّ للملك الحقّ والحكيم المطلق... أن يترك هذا الجمع الكثير والجمّ الغفير ـ مع اختلاف أهوائهم وآرائهم ـ بلا رئيس ولا حاكم يجب اتّباعه والاقتداء به؟ وكيف يجوز أن يدع هذا القطيع في هذه الدنيا بلا راع، تحوطه مخالب الوحوش المفترسة الطباع؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[1].

وقد يثار هنا إشكال عن ضرورة أن يتصدّى النبي للرئاسة، بعد تسليم ضرورة أصل أن يكون هناك تشريع وقانون يتكفّل إقرار رئيس لدفع النزاع وحفظ النظام.

ويجيب النراقي عن ذلك بأنّ إقامة النظام السياسي تتطلّب مجموعةً من القوانين المشرّعة من الله سبحانه؛ وذلك أولاً: باعتباره الخالق لهذا الإنسان العالِم بمكنون وجوده، وثانياً: لحكم العقلاء بقبح ترك هذا الموجود وإهماله بهذه الصورة. فالصحيح أن يصطفي سبحانه من خلقه من يمتازون ويتمتّعون بصفات متميّزة ويؤيّدهم بالوحي، لكي يقوموا بتنظيم حياة البشرية بنحو تتعرّف على أحكام الله وقوانينه من جهة، وتصلح أمورهم وتستقيم حالهم من جهة أخرى.

وعليه، فإنّ وظائف الأنبياء لا يمكن أن يقوم بها السلاطين والحكماء؛ لعدم اتّصالهم بالمصدر الذي يشرّع القانون الصحيح الذي هو

---

1) المصدر نفسه: ٤٦.

عبارة عن الوحي. بل حتى على فرض إمكانية أن يقوم السلاطين والحكماء بذلك بذكائم وفطنتهم، فإنّ ذلك لا ينفي أيضاً الوجوب العقلي لوجوب نصب الرئيس على الله سبحانه، وفي هذا الشأن يقول النراقي: ((فإذا اعترضت قائلاً: **نعم لا محيد عن تأسيس قواعد وسنّ قوانين تتكفّل برفع النزاع والمفاسد وحفظ النوع (الإنسان) من القتال والجدال بنصب رئيس مدبّر وحاكم عالم وماهر، ولكن ما هي الضرورة في كون هذا الرئيس نبياً؟ فإنّ ذلك يمكن أن يتحقّق بتصدّي حكماء نبهاء وسلاطين واعين ومقتدرين،** قلنا: إنّه لا يجدي تصدّي السلطان أو الفيلسوف في بيان (التكاليف) التي أشرها إليها، لذا عرفنا أن نصب شخص مثل النبي لهذه المهمّة لازم وواجب...))[(١)].

وبذلك استعرضنا رأي النراقي في ((إبلاغ التكاليف)) وتأسيس النظام السياسي من قبله سبحانه وبواسطة الأنبياء، كما أنّ ما ذكرناه كان يرتبط بصلاحيات النبي وإمام الأصل عليه السلام.

إذن، ما يراه النراقي هو عدم إمكان وصول الإنسان إلى هدفه ـ وهو السعادة ـ بدون الهداية الإلهية ووجود القادة الإلهيين، وهذا هو الفارق الأساس بين رأي النراقي ورأي أفلاطون، فليست الفلسفة ـ عند النراقي ـ ولا الرياضات العقلية أو الإشراقية بقادرة على هداية البشرية إلى هدفها اللائق والمنشود، كما أنّ نظرية العقد الاجتماعي عنده هي الأخرى ليست بالصياغة الصحيحة لنظام الحكم أيضاً، وأقوى الحجج التي يطرحها لإثبات مدّعاه: أنّ الرئاسة بحاجة إلى مؤهلات ذاتية ونصّ إلهي خاص، فكلّ انتخاب خارج عن هذه الدائرة يكون فاقداً للاعتبار.

ليس المرشد [الهادي والمربي] من اعتبره الناس مرشداً

أو دعي بذلك من غير استحقاق

---

1) المصدر نفسه: ٤٩.

إذا أراد المرء أن يتّخذ شخصاً مرشداً.

فلا بد أن يهيئ نفسه لقبول إرشاداته

كلّ من تعتبره أنت مرشداً

فإنّ إرشاده يليق بك فحسب

إنّ من تجعل منه إماماً يا صاحب الأهواء

سيتبعك ويقتفي أثرك

كيف تصبح إماماً والإمامة غير لائقةٍ بك

متى أصبح ما يفضل من طعام الآخرين طعاماً لك

إنّ المرشد هو من يكون من قبل الحق

يهديه نور الحقّ في كل مكان

وإمامته ثابتةٌ بالنصّ الإلهي

وعلمه بإلهام رباني

المرشد هو من نصب من قبل الدين للإمامة

ليست (المرشدية) بالشيخوخة الظاهرة[1].

والدليل الذي يسوقه النراقي لإثبات ضرورة تأسيس النظام السياسي، وضرورة أن يكون هذا النظام المطابق للقانون الإلهي بيد شخص (ملهم من السماء) ورئاسته ثابتة بـ(النص الإلهي) هو: أنّ الانسان ليس بمقدوره أن يستغني عن نوعه البشري، أو ينكفئ على ذاته وقدراته الذاتية، ولذا فإنّ علاقته بالمجتمع علاقة الجزء بالكلّ، وقد أودع الله سبحانه فيه جملةً من الميول الاجتماعية، كما زوّد ـ في الوقت عينه ـ بميول ورغبات متضاربة، بعضها طالب للخير والصلاح، وبعضها طالب للشر والفساد، إلاّ أنّه سبحانه قد خلع عليه (كسوة الاختيار) ليخرج عن مصافّ المخلوقات المسيّرة والمجبورة.

---

1) مثنوي طاقديس: ٣٤.

في ضوء ذلك، يغدو الإنسان أفضل المخلوقات وأشرفها إذا استطاع بلوغ الكمال بالسلوك والاعتدال الخُلقي، أمّا لو تخلّى عن المبادئ والخُلق، واختار طريق التحلّل فقد هبط إلى أسفل ممّا عليه الحيوان، وكما يقول أرسطو: الظالم مسلّح، والظالم المسلّح يفوق خطرُه خطرَ كلّ شيء.

يقول النراقي: «لقد تمّ تجهيز الإنسان منذ خلقه الأوّل بعدّة وسائل، وزوّد بها فقط ليسخّر عقله وفضائله في عمارة آخرته»، مع قدرته على تسخيرها في أهبط المقاصد وأحطّ الأغراض.

إنّ الميول والرغبات المتضادّة هي التي توصل الإنسان إلى منصّة (التكليف الإلهي)، إذ ليس بمستطاعه إدراك الفضائل ونيلها بدون التكليف، وإذا تجرّد عن الفضائل تحوّل إلى وحشٍ لا تضارعه الوحوش، ونزل بنفسه أنزل الدركات الحيوانيّة.

وعليه، يعتبر إسال الرسل ووضع أوّل لبنة في بناء الدولة أكبر النِعم الإلهية، وأجسم المنن الربانية على الإنسان.

ولا يتسنّى للإنسان نيل السعادة إلاّ في ظلّ هذا القانون وهذا النظام الصالح، فهو القادر على إقامة العدل، وكما تقوم الدولة بتأمين النظم الاجتماعي فإنها تأخذ على عاتقها أيضاً أمر تربية المجتمع وتهذيبه، فتصبح بذلك الدولة المربية، ويساعد عنصر الاختيار عند الإنسان على الالتزام بقوانين الدولة فيما تشرّعه من قوانين وتسنّه من أحكام، ممّا يضمن ويسرّع في رقيّه الأخلاقي والعقلي:

يقول النراقي بهذا الصدد:

لمّا أضحى الاختيار والجهل والظلم عند البشر

أموراً مقترنةً بعضها ببعضها الآخر

فقد صار أهلاً للتكليف الرباني

وموردا للأمر السلطاني

لو لم يكن الاختيار موجوداً في طبيعة الإنسان

لما صحّ الأمر والنهي والوعد والزجر...
إنّ الإنسان المغرور الجهول
قد قبل حمل تلك الأمانة الثقيلة
قَبل بهذه المسؤولية العظيمة
غافلاً عمّا سيؤدي إليه هذا الاختيار
كلّ ما يتحمّله الإنسان في العالمين
إنّما هو بسبب ذلك القبول
صار الاختيار سبباً لبلاء الإنسان
يا حبّذا عدم الاختيار يا حبذا
كلّ من يكون نصيبه من الاختيار أكثر
كان بلاؤه أكثر وأكثر
الأخيار أكثر اختياراً
فهم أشدّ الناس محنةً وبلاءً[1].

نظرية الحكم في عصر الغيبة

الدولة الفاضلة ـ كما يراها النراقي ـ هي الدولة التي شاد أسّها النبي الأعظم ﷺ في الصدر الأول من تاريخ الإسلام، وقد أنزلت في تلك البرهة المباركة من عهده المبارك مختلف التكاليف والأحكام الكفيلة بسعادة الإنسان. لكن ما هو البديل في الفترة اللاحقة التي حُرمت الأمّة فيها من وجوده الكريم؟ فهل تنتفي ضرورة الحكم والنظام السياسي؟ أم هل تنتفي إمكانية إقامة الحكومة الإسلامية في غير عصر الحضور وتفقد شرعيّتها؟

يرى النراقي أنّ الأسباب التي دعت إلى ضرورة تشكيل الحكومة والنظام السياسي في الصدر الأول للإسلام هي نفسها اليوم تبرّر وتدعو لقيام

---

1) المصدر نفسه: ٣١١، ٣٠٤.

الحكم في زمان الغيبة، ولذا يندفع - جاهداً - للتأسيس لمجتمع يتمتّع بالحدّ الأعلى من السعادة، فيقرّر - بوصفه العالم والمفكّر - مقولته الداعية إلى: «أنّ سلامة البدن ونظام الحكم تمنع من بروز الأمراض والأسقام، وتُصلح جميع الطوائف والأفراد في جميع الأزمنة»؛ لأنّ السعيد هو «الثابت الذي لا يطرأ عليه تغيير في الأوصاف والأفعال».

ويستلهم النراقي من دولة النبي ﷺ لبناء النظام السياسي الذي ينظر له، فهو يرى أنّ المجتمع الأنموذجي هو الذي يتألّف من طبقتين: الأولى هي الحاكم، أو الطبقة الحاكمة التي تتمتع بـ«النصّ الإلهي» و«يلزم اتّباعها»، والثانية: هي الرعية ذات الأهواء والآراء المختلفة، وهي مطيعة على الإطلاق للطبقة الأولى (الأنبياء).

وهذه الطاعة المطلقة لازمةٌ عقلاً، والحكم القطعي العقلي في الأمور التكليفية محقّق للتكليف.

وينبغي الالتفات إلى أنّ الطبقة الثانية - على اشتراكها في لزوم الطاعة والإنقياد - تنقسم باعتبار الفروق الطبيعية فيها إلى طوائف وأقسام، وهذا التقسيم ضروري بلحاظ حاجة المجتمع الإنساني إلى تنوّع الأعمال وتقاسم الوظائف والأدوار، وهو - أي النراقي - وإن كان يرى في الفوارق الطبيعية بين النوع الإنساني عاملاً مهمّاً في إفراز حالةٍ من التعارض بين طبقات المجتمع على اختلافها، بيْدَ أنّه يرى أن ثمّة ضمانة قوية في المجتمع تضمن نظم المجتمع وتحفظ تعادله، وهذا التضامن الاجتماعي - والذي قلنا: إنّه الطاعة المطلقة من قبل الفئات جميعها للحاكم الذي يلزم الاقتداء به - يصطلح عليه بالعدالة.

إذن، فالعدالة في المجتمع المثالي - الذي يراه النراقي متمثلاً فيما أسّسه الرسول الأعظم ﷺ - عبارة عن انقياد الناس للنبي ﷺ، وبعبارة أخرى هي طاعة الجميع لأفضل إنسانٍ في الوجود، فإذا كانت العدالة بهذه المثابة من الأهمية الاجتماعية، ويبتني عليها النظم الاجتماعي، وتترتب عليها جميع هذه الفوائد، فكيف يمكن إقامة مجتمع سياسي في ظلّ غيبة الإمام، وما هي الصياغة المناسبة التي يقدّمها النراقي؟

وبعبارة ثانية: مع الأخذ بالاعتبار عنصري ((لزوم العدالة في قوام المجتمع)) و((فقدان فيض حضور المعصوم في زمان الغيبة))، كيف يمكن بناء النظام السياسي عند النراقي؟ علماً أنّه يرى عدم تكامل أي نظام سياسي مع فقد المعصوم، إلاّ أنّ هذا لا يعني فساد ذلك النظام وعدم شرعيّته؛ إذ يمكن لعامل العدالة أن يلعب دوراً في إصلاح الأمور وسدّ الثغرات والنواقص، وبالتالي رقّي الإنسان وتعاليه.

وقد أشرنا فيما سبق إلى دور العدالة في بناء الفرد والمجتمع معاً، وهذه القضية تمثّل الحجر الأساس في نظرية النراقي لإقامة النظام السياسي، فالنراقي يرى الدولة قريبة الشبه بالإنسان، فهي بالدقّة تشبه بدنه، فكلّ ما يلزم للروح الإنسانية يحتاجه النظام السياسي أيضاً، والعكس صحيح أيضاً، إنّ تشبيه الإنسان بالدولة وبالنظام السياسي أمر واضح لكلّ من راجع كتاب معراج السعادة.

يقول النراقي في هذا الصدد: ((تعتبر القوى الأربع ـ وهي العقل، والغضب، والشهوة، والوهم ـ بحكم القوّاد والرؤساء وعمّال البلاد، وما عداها فتعمل تحت اختيارها وأمرها... وأحد هؤلاء القوّاد هو العقل، وهو وزير الملك الذي هو عبارة عن (الروح) الذي لا يتجاوز ما يراه العقل ويستصوبه، ولا يتخلّف عن أوامره ونواهيه لتنظيم المملكة)).

((والقوّة الثانية، الشهوة التي هي كعامل الخراج طمّاع متّهم للآخرين بالكذب، فضولي ومخلّط، وتسعى هذه القوة دائماً للسيطرة على الروح، لتجعل الإنسان ـ كالبهائم وذوات الأربع ـ غارقاً في بحر الشهوات، فيمتثل بكلّ ما تأمره غريزة الأكل والشرب والجماع والمركب والملبس والمسكن وغيرها... والقوة الثالثة، الغضب الذي هو كرئيس الشرطة متهوّر شرير متعجّل، وهي ـ أي القوة الثالثة ـ تتطلب القتل والضرب والإيذاء والبغض والعداوة))، ((والقوة الرابعة، الوهم وشغلها المكر والخديعة والحيلة والفتنة والخيانة، ويخطّط الوهم للاستحواذ على سلطان المملكة ليجعله تابعاً له))[1].

---

1) معراج السعادة: ١٩.

فاذا استبعدنا ـ بشكل مؤقت ـ من بين هذه القوى القوة الواهمة والتي تتجسّد فضيلتها في العدالة، فإنّ القوى النفسانية المهمّة الباقية عبارة عن:

١ ـ القوة العاقلة، وفضيلتها في الحكمة.

٢ ـ القوة الغضبية، ، وفضيلتها في الشجاعة.

٣ ـ القوة الشهوية وفضيلتها في العفّة.

وفي ضوء التطابق الموجود بين نفس الإنسان والنظام السياسي، تغدو أهم الطبقات والفئات في النظام السياسي عبارة عن:

١ ـ الحاكم أو الحكّام، وفضيلتهم الحكمة.

٢ ـ العسكر والحرس، وفضيلتهم الشجاعة.

٣ ـ أرباب الأعمال والحرف، وفضيلتهم العفّة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ تركّب النظام السياسي والنفس الإنسانية من هذه القوى والعناصر لا يعني تأطّرهما بها خاصّة دون غيرها من القوى والمؤثرات، بل بمعنى أنّ هذه القوى هي أهمّ القوى وأبرزها.

فالعدالة ـ وهي أعلى الفضائل الخلقية والاجتماعية، والضامن لسعادة الفرد والمجتمع ـ يعتبرها النراقي المنسّق بين هذه العناصر والقوى، بمعنى أنّ أعلى جزء ـ في المجتمع أو نفس الإنسان ـ يحكم الأجزاء جميعها التي دونه، كما أنّ كلّ جزء من هذه القوى يعمل في دائرته الخاصّة به، والتي تعتبر تجسيداً لكماله[١]، فالعدالة ـ إذاً ـ أن تعمل كلّ قوّة أو فئة بوظيفتها

---

1) وللتذكير نورد الأبيات التالية:

أجل، إنّ لكل عمله ومهارته الخاصة

ولكل شخص ما يناسبه من السياسة

إنْ ترك الحقّ الإنسان وما يعمل

ولم يشغله بعمل خاص

فإنّه سوف تُترك أعمال ولا يتولاها أحد

فيؤدي ذلك إلى اختلال النظام

وواجبها، ولذا كان لكلّ قوة فضيلتها الخاصة بها.

من هنا، ينظر النراقي إلى العسكر والشرطة من جهة وإلى أرباب المهن والحرف من جهة أخرى بعين المساواة من حيث انقيادهم وطاعتهم للحاكم، **فكلاهما تابع بشكل مباشر لأوامر الرئيس، فلا حكومة للعسكر على أصحاب الحرف والأعمال، وثمّة في الوقت نفسه فوارق ذاتية في القابليات، تدعو بعضهم إلى اختيار المهن العسكرية، وبعضهم الآخر إلى امتهان أعمال أخرى، فنسبة العسكر إلى غيرهم من ذوي الحرف والمهن كنسبة ذوي** الحرف والمهن بعضهم إلى بعض.

وعليه، لا يرى النراقي ـ وخلافاً لأفلاطون ـ سلطةً لطبقةٍ على أخرى، بل الذي يراه طاعة طبقات المجتمع كافّة للحاكم أو للهيئة الحاكمة الذين يتمتّعون بخصوصيات تميّزهم عن غيرهم، وهذا هو المقصود بالعدالة.

وقد أسلفنا سابقاً أنّ النراقي ذكر ـ في معرض حديثه عن أهمية تأسيس النظام السياسي ـ ضرورة بعث الأنبياء وإرسال الرسل المنصوبين من قبل الله سبحانه وتعالى، مستدلاً لوجوب ذلك عليه سبحانه من ناحية عقلية بما سبق من البراهين عليه، ويمتاز الأنبياء ـ إضافةً لأفضليتهم وتقدّمهم على أفراد النوع الإنساني عموماً ـ بارتباطهم بمصدر الوحي الإلهي، وهم الحكّام على المجتمع.

أمّا من هم «الحكّام في زمن الغيبة»؟ فقد كتب النراقي عن هذا الموضوع قائلاً: «... لمّا وقفتَ على شرف العدالة وفضلها، وعرفت أنّها التسوية بين الأمور المختلفة والاعتدال بين الإفراط والتفريط بالتزام الحدّ الوسط، فاعلم أنّ العدالة إمّا هي في الأخلاق والأفعال، أو في العطايا وقسمة الأموال ومعاملة الناس، أو في سياستهم وإدارة أمورهم، وفي كلّ هذه الموارد فإنّ العادل هو من يميل عن الإفراط والتفريط إلى الاعتدال، فيسعى إلى المساواة ووضع الأمور في الحدّ المتوسط لها، ولا شكّ أن هذا يتوقف على معرفة (المتوسّط) في هذه الأمور وطرفي الإفراط والتفريط فيها، ومعرفة كلّ ذلك

أمر شاقّ وعسير ولا يقدر عليه كلّ أحد، فهو يتوقّف على معرفة ميزان العدل الذي تقاس به الأمور وتوزن زيادةً ونقيصة، كما أنّ معرفة الزيادة والنقيصة في كلّ أمر تتوقف على ميزان يوزن به ذلك الأمر، والميزان العدل الوسط في كل أمر ليس هو إلاّ ميزان الشريعة الحقّة الإلهية، وطريقة السنّة النبوية النابعة من مصدر الوحدة الحقيقية، **فـ(ميزان العدل) هو النافذ في جميع الأمور والمتكفّل ببيان جميع مراتب الحكمة العملية، فيجب على (العادل الحقيقي) أن يكون حكيماً عالماً بقواعد الشريعة الإلهية، عارفاً بالنواميس النبوية))**[1].

ويعتبر هذا المقطع من كلامه غايةً في الأهمية، حيث يعتبر العدالة فضيلةً فوق الفضائل يتحلّى بها الفرد والمجتمع معاً، وتكون مصدراً لسعادة الجميع، والعدالة عند النراقي ـ كما سبق وأسلفناه ـ عبارة عن الطاعة المطلقة من قبل قوى النفس عمومها للعقل، وهي عبارة أيضاً عن انقياد الناس جميعهم والطبقات عمومها للحاكم العادل، ولكن ينبغي إضافة أمر جديد في ضوء النصّ المتقدّم، وهو عبارة عن أنّ تحديد المعيار للحدّ الوسط وملاك العدالة يتطلّب من الحاكم ومن الناس المعرفة بقانون الشريعة الربانية والسنّة النبوية، باعتبار أنّ الشريعة هي ميزان العدل الوحيد في الأمور جميعها، والمتكفّل لبيان مراتب الحكمة العملية كافّة، فإذاً التزام الحدّ الوسط والعدالة الحقيقية تستلزم ـ عند النراقي ـ معرفة الشريعة.

ومن الجليّ أنّ تطبيق النظام الصحيح في المجتمع يتوقّف على تحلّي الطبقة الحاكمة بالعدالة الحقيقية، ليكونوا عدولاً حقيقيين، أو أن يتصدّى لأمر الحكومة من هو عادل واقعاً وحقيقة.

والحاصل: إن أمر الحكومة في عصر الغيبة منحصر بالطبقة العادلة من المجتمع؛ وذلك لأنّ الأكثرية غير قادرةٍ على درك الشريعة بشكل كامل،

---

1) معراج السعادة: ٤٦.

فلا بد أن يكون ذوو الصلاحية والأهلية لأمر القيادة والحكومة معدودين بعدد الأنامل، وأهمّ ما يمتاز به العادل الحقيقي ـ في مفهوم النراقي ـ معرفته بقواعد الشريعة التي تمكّنه من تحصيل ميزان العدالة، فيكون بذلك الأجدر بإصلاح قواه وتهذيب صفاته وسجاياه، كما أنه هو المؤثر الوحيد القادر على إصلاح نفوس الآخرين، لأنّه قادر على إصلاح نفسه.

يقول النراقي: «إعلم أنّ من لم يتمكّن من إصلاح نفسه، ولم تظهر العدالة في مملكة بدنه، فهو عاجز عن إصلاح غيره وبسط العدالة بين الناس، وليس له أهلية إدارة منزله كما ليس له القدرة على سياسة الناس وإدارتهم، فلا يليق لرئاسة بلد ولا سيادة مملكة، أجل كيف يقوى العاجز عن إصلاح نفسه على إصلاح غيره؟.. فإذاً كلّ من يتمكّن من إصلاح نفسه وقواه والتنزّه عن الإفراط والتفريط.. والأخذ بالجادّة الوسطى، فإنّه قادر على إصلاح غيره، وخليق بالرئاسة والخلافة عن الله سبحانه وتعالى في الأرض، فإذا تولّى مثل هذا الشخص أمور الرعية وأمسك بزمام أمرها صلحت بذلك جميع المفاسد، وعمرت البلدان، واستنارت الأقطار، وسالت الأنهار وأغدقت بالمياه، وجرت العيون، وكثرت الزروع والثمار، وازداد نسل بني البشر، وعمّت بركات السماء الأرض، وهطلت الأمطار»[١].

الحكام في عصر الغيبة

الحصيلة العامّة المستخلصة من مراجعة نظرية النراقي أنّ إصلاح الأمور في زمان الغيبة يتمّ عبر تطبيق العدالة الحقيقي بشكل عام، والعادل حقيقةً هو القادر لوحده على تطبيقها، وهو الفرد أو الجماعة العارفة بقواعد الشريعة، والفقه هو العلم الوحيد المتكفّل بمعرفة الشريعة و«استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية»، فموضوع علم الفقه استنباط

1) المصدر نفسه: ٥١.

الأحكام الشرعية، والفقهاء هم الوحيدون الذين يمكن أن يتصدّوا لذلك، لعلمهم بقواعد الشريعة الإلهية، ونواميس السنّة النبوية.

وهم الذين يشخّصون معيار العدالة الحقيقية، فهم مصاديق العادل الحقيقي، وبمقدروهم تطبيق العدالة وإصلاح المجتمع. وهذا ما يمكن التعبير عنه بصياغة كليّة كالتالي: **إنّ إصلاح المجتمع ـ عند النراقي ـ مشروطٌ بتطبيق العدالة، وهذا ما لا يتمّ إلاّ بأن يكون الحاكم على المجتمع فقيهاً،** أو يتولّى الفقهاءُ الحكومة.

وفي ضوء هذه النظرية، لا بدّ وأن تكون إدارة أمور الدول والبلدان جميعها بيد الفقهاء، فالفقهاء أفضل من يتولّى أمور الناس ويدير شؤونهم، فالصلاحيات التي أسّسها النبي ﷺ في النظام السياسي الإسلامي ثابتة له وللإمام من بعده، وهي ثابتة للفقهاء في عصر الغيبة: ((إذاً يمكننا القول ـ والتوفيق من الله ـ إنّ كليّة ما للفقيه العادل توليّه وله الولاية فيه أمران:

أحدهما: كلّ ما كان للنبي والإمام ـ الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام ـ فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك، إلاّ ما أخرجه الدليل عن إجماع أو نصّ أو غيرهما.

والآخر: كلّ فعل متعلّق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم، ولا بد من الإتيان به ولا مفرّ منه، إمّا عقلاً (أعمّ من العرف والعادة) من جهة توقّف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به، أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع، أو نفي ضرر أو إضرار، أو عسر أو حرج، أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورود الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفته لمعيّن واحد أو جماعة ولا لغير معيّن ـ أي واحد لا بعينه ـ بل علم لابديّة الإتيان به أو الإذن فيه، ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرّف فيه، والإتيان به))[١].

---

1) عوائد الأيام: ١٨٧ ـ ١٨٨.

إن مبدأ حكومة الفقيه العادل ركن مهم وحاسم في الفكر السياسي عند النراقي، ولكي ندركه بشكل دقيق ينبغي التوقّف عند مفهوم (الفقيه العادل)، ومعرفة مصداقه، فالتفسير الذي يقدّمه النراقي لهذا المفهوم يختلف عن المعنى الاصطلاحي الذي نعرفه اليوم عنه، فإنّا عندما نتحدّث اليوم عن الفقه أو الفقيه فإنّ الذي يتداعى الى الذهن موقف الفقيه بين تجاذبات الحياة الاجتماعية وتطوّراتها من جهة، وحالة الانكفاء والعزوف عن الحياة التي يدعو إليها دعاة العرفان من جهة أخرى، بيد أنّ التعريف الذي يقدّمه النراقي عن الفقيه يختلف عن هذه الصورة تماماً، فهو يفترض في شخصية الفقيه الإحاطة العلمية التي تتوفر - إضافة لتخصّصها الفقهي - على إلمام جيد بالنظريات السياسية والاجتماعية بل وحتى الاقتصادية، فإن دائرة الفقه الحقيقي دائرة وسيعة تشمل الأبعاد السياسية والاجتماعية للعصر، والفقيه - فيما يراه النراقي - هو العارف بقضايا العصر الواقف على حوادث الزمان، ويستفاد هذا المطلب بشكل واضح من مواضع عديدة من كلماته التي نقلناها سابقاً، ولذا فإنّ حكومة الفقيه العادل أفضل أنواع الحكومات في زمان الغيبة، وهي خير بديل وخليفة لحكومة النبي ﷺ.

والحاصل: إنّ النراقي يعتبر تقلّد الفقيه العادل أو الفقهاء العدول لزمام الأمور، باعتبارهم الخبراء العارفين بأصول القوانين، خير ضمان لحفظ مصالح المجتمع؛ لأنّ الفقيه هو الشخص الوحيد الذي يمتلك القدرة على استنباط العلّة وتشريع القوانين مورد حاجة المجتمع، وكذلك دستور النظام السياسي، فهو الأقدر على درك روح القانون وتشخيص موارد الإبهام في بعض الحالات التي لم ينصّ القانون عليها؛ وذلك بشمول بعض الإدللاقات لها وعدم التأطّر بحدود الألفاظ ودوائرها الضيقة، فالأمر موكول إلى خصوص هذا الصنف من الواقفين على عمق القانون وروحه، ويطبقونه بما توجبه مقتضيات الزمان من دون مسّ بروح القانون أو تلاعب فيه.

مراتب الحكام في عصر الغيبة

إنّ الحكومة المثالية ـ كما يرى النراقي ـ في عصر الغيبة هي التي يكون زمام الأمور فيها بيد الفقهاء العدول، وقد أسّس النراقي لذلك قاعدتين عامّتين في العائدة رقم (٥٤) من كتاب (عوائد الأيام)، بحيث لا يمكن فهمهما إلاّ في ضوء ما ذكرناه من فكره السياسي.

والأمر الآخر الذي له أهميته وتجدر الإشارة إليه، أنّ النراقي يرى أن ضرورة حكومة الفقهاء أمر ثابت بالدليل العقلي، ولا علاقة له بالبحث الكلامي، واعتبارهم نواباً عن الأئمة المعصومين عليهم السلام؛ لأنها الصياغة الفضلى لنظام الحكم في المجتمعات الإسلامية جميعها ـ سواء كانت سنيّةً أو شيعية بل وحتى المجتمعات غير الإسلامية ـ وإن كانت طريقة فقهائنا في الاستنباط تعتبر طريقة خاصّة باعتبار أنها تقوم على أسس تتبع من طبيعة المذهب الإمامي.

من هنا، يمارس النراقي هذه الطريقة من الاستدلال في كتابه العوائد، إلاّ أنّه لا يقف عند حدّ التنظير لصيغة نظام الحكم، بل يحاول ـ كأي مفكّر سياسي يعيش هموم تطبيق النظرية ـ معالجة إشكاليّات الواقع، فنجده يسعى جاهداً إلى المقاربة بين نظريته وبين الإشكاليات السياسية للواقع الذي عاصره ليخلص إلى نظرية «السلطان العادل»، ويرى النراقي نفسه ـ انطلاقاً من موقعه الفكري والعلمي ـ أمام مهمّة علمية كبيرة ـ كما يشير إليها أرسطو أيضاً[1] ـ ؛ لأنه في الوقت الذي يتعيّن عليه بيان نوع الحكم الذي يجب تطبيقه باعتباره الصياغة المثلى، وبيان خصائصه ـ على فرض عدم وجود معوقات في طريقه ـ فإنّه ينبغي عليه أيضاً بيان أفضل صياغة عملية للحكم يمكن تطبيقها وممارستها في العصر الحاضر، وماهية نوع الحكم التي يتقبلها طبع كلّ قوم وكلّ أمّة، وبيان السُبل العملية الكفيلة بتطبيق ذلك.

---

1) أرسطو، السياسة: ١٥٥٠ ـ ١٥٥٦، ترجمة حميد عنايت، طهران، سپهر، ١٩٨٥م.

فينبغي الأخذ بأبعاد القضية وجوانبها كافّة، ثم تحديد أفضل الصيغ للحكم، بحيث يسهل تطبيقها من الناحية العملية، كما ينبغي عليه تحديد الإشكاليات التي تواجهها حكومة عصره التي تفصل بينها وبين الحكومة الأنموذجية التي يدعو إليها مسافات طويلة.

لقد أدرك النراقي أنّ الحكومة الإيرانية التي عاصرها ـ والقائمة على النظام الملكي ـ ضاربةٌ بجذورها في تاريخ الأمة الإيرانية وتعتبر طبيعية للحكم هناك. كما كان يدرك أيضاً أن ترك العادة مرض عضال، وأنّ تعريض البناء القائم للانهيار وإقامة نظام آخر ليس بالأمر السهل، ولذا نجده يطلق ـ إلى جانب فكرة ولاية الفقيه ـ فكرة حكومة السلطان العادل، فيحرّر أكثر كتاباته إلى سلطان عصره فتح علي شاه بما يتماشى والأعراف الموجودة في ذلك العصر، محاولاً من وراء ذلك كلّه جعل ملك القاجار سلطاناً عادلاً متحلّياً بالأدب والتربية الإسلامية، ويمكن المقارنة بين موقف النراقي وفتح علي شاه، وبين أفلاطون وديون حاكم سيراكوس، وبين أرسطو والإسكندر المقدوني.

فكرةُ السلطان العادل

لمّا كان تحقّق الفضيلة لدى الفرد أو المجتمع منوطاً ـ على نحو الحصر ـ بإقامة العدالة، كما ألمحنا لذلك قبل سطور، فإنّ الذي يأخذ على عاتقه تحقيق ذلك هو العادل الحقيقي، وقد قرن النراقي بين إقامة العدالة وبين درك الشريعة، فالأساس هو العدالة، وهي تنتهي في تعريفها وبيان حقيقتها إلى الشريعة، فلو أردنا إجراء العدالة على صعيد الفرد أو المجتمع بشكل دقيق وكامل فلا بد من السعي لتطبيق الشريعة في المجتمع بشكل دقيق، فإنّ تحقيق العدالة مرهون بتطبيق الشريعة، فالسرّ الكامن وراء ما يطرحه النراقي في حكومة الفقهاء إنما هو الاعتبار المذكور من معرفة الفقهاء بمعايير العدالة لتحقيق العدالة الحقيقية.

إنّ تصدّي الفقهاء مباشرةً لأمر الحكومة وإجراء الأحكام الإسلامية وإن كان أفضل أنواع الحكم في زمان الغيبة، إلاّ أن تطبيق العدالة الحقيقية في المجتمع واتّصاف المجتمع بها لا يتوقف على تحوّل الجميع إلى فقهاء، فإنّ الغرض المهم ليس العلم بالشريعة وملاك العدالة، بل المهم هو العمل بمقتضى ذلك وتطبيقه؛ **إذ كما قد يتحقّق العلم بالشريعة للبعض بطريق الاجتهاد تارةً أو التقليد لغيرهم تارةً أخرى، كذلك يمكن تحصيل معيار العدالة الحقيقية بطريقين: الأول طريق الاجتهاد والفقاهة، والثاني طريق التقليد، وإن كان** أقلّ فضيلةً من الاول، بحيث يمكن اللجوء إليه في حال الضرورة.

وبهذا نخلص إلى أنّ إقامة النظام السياسي لا يتوقّف على حكومة الفقهاء أو الحكّام الفقهاء، بل يمكن الالتجاء إلى الطريق الآخر، فيتصدّى لأمر الحكومة من يقلّد الفقهاء ويرجع إليهم ليطبّق آراءهم، هذا الطريق وإن لم يكن كالأول في الفضل إلاّ أنّه طريق جيد في نفسه، فلا دليل على عدم إمكان إحراز ملاك العدالة الحقيقية عن طريق التقليد، فكما يمكن إجراء ذلك بالاجتهاد يمكن كذلك بالتقليد، وكما يمكن تطبيق العدالة في المجتمع بطريق الاجتهاد يمكن تحقيقها أيضاً بطريق التقليد.

يرى النراقي أنّ أقرب طريق إلى الواقع لتحقيق العدالة في المجتمع وبين الناس هو معرفة الحاكم بأحكام الشرع وقوانينه.

لقد استثمر النراقي تقليد السلطان فتح علي شاه القاجاري له ورجوعه إليه في الرأي ليتقرّب منه ويحمله قدر المستطاع على العمل بالشرع ومراعاة العدالة، ويوضّح له أنّ أهمّ الوظائف التي يجب عليه العمل بها هو تطبيق العدالة، وتطبيقها ـ الذي هو عبارة عن العمل بالشريعة ـ يضمن شرعية السلطان. ويذهب النراقي مؤكّداً على أن العدالة أمر واحد، فكلّ تجاوز لها وتعدٍّ عنها يكون ظلماً، فإذا أمكن للسلطان التحلّي بالعدالة وتطبيقها في المجتمع صار ظلّ الله في الأرض؛ وذلك لأنّ العدالة ـ كما قلنا ـ أمر واحد، «وكلّ أمر واحد وكلّ وحدة في عالم الإمكان فهي ظلّ لوحدته سبحانه،

كما أنّ كلّ وحدة حاصلة في الأمور المتباينة فإنّها أثر من آثار وحدته))[١].

وفي ضوء ذلك، لا مسوّغ لسلطان كلّ من يتقلّد زمام الأمور بأي سبب كان أو بالغلبة والقهر والقوة، فالشرعية منوطةٌ بتطبيق الشريعة التي هي أساس العدالة ومعيارها الحقّ، فليس كلّ سلطان ظلّ لله، بل هو خصوص **العادل، السلطان الذي يجعل العدالة والشريعة نصب عينيه ويمتثل لآراء مقلّده وأوامره، فمثل هذا هو السلطان الحقّ، كما أنّ السلطان العادل سبب لظهور البركات والخيرات الكثيرة في مجتمعه وبلاده.**

يقول النراقي: ((العدالة ـ بالمعنى الأخص ـ عبارة عن حبس النفس عن إلحاق الظلم بالناس، ودفع ظلم الغير عنهم قدر المستطاع، وإقرار كلّ ذي حق على حقّه.. وهي المقصودة بهذا المعنى في الروايات الشريفة والآيات الكريمة، وشرف هذه الصفة خارج عن حدّ الوصف، وفضلها فوق مستوى البيان، فهي تاج وهّاج تزيّن رأس كلّ سلطان وتشرّفه بالوصول إلى منصب ظل الله، وخلعة ثمينة تكتسي بها لياقة كل سلطان، وتحبى من بين جميع الخلائق برتبة جليلة وعالية، وهي كونه ملاذاً وكهفاً للعالم. وأنى لنا أن نتمكّن من بيان شرف صفةٍ قد أنيط بها نظام نوعٍ هو أشرف أنواع الأكوان وقوام لوجود سلسلة بني آدم الذي هو أفضل أبناء العالم...))، ((وهذه الطائفة (النوع الإنساني) لما كانت حياتهم قد نسجت من الشهوات واشبعت بها وطال بهم الأمل فكلّ واحد منهم مستعدّ ـ من أجل الوصول إلى مقصوده ـ لارتكاب أنواع الفساد، ويسعى به ذلك للانحراف عن جادّة الاستقامة والصواب، ومن هنا يمدّ الطامعون عين الطمع إلى أموال العجزة، ويبسط الأقوياء يد العدوان على الفقراء، ولهذا السبب تتلاشى الحياة، وتقصر اليد عن نيل المقصود، وهو إعمار الآخرة، فكان من اللازم وجود رئيس مطاع ومقدَّم لازم الاتّباع يلوذ به الفقراء من شرّ الأشرار، وينعمون بنعمة عدالته،

---

1) معراج السعادة: ٤٥.

ولذا فإنّ الحكيم على الإطلاق ـ لفرط رحمته وإشفاقه بخلقه ـ قد جعل لكلّ دولة رئيساً ولكلّ ملة أميراً، ليرعى ـ ساهراً ليل نهار بعين الحب ـ أوضاعهم ويحرسها؛ لكي لا يدع يد الجور المعتدية تخدش بظفرها حال المعدمين، ولكي لا تعمل فأس أهل الفساد الظالمة بنخل الفقراء لاجتثاثها، فسلاطين العدالة منصوبون من قبل حضرة مالك الملك لرفع الظلم، وحراسة عرض ومال أهل العالم، متميزون على جميع الخلائق ومشرّفون بشرف منصب ظل الله، ليقيموا أمر معاش العباد ومعادهم ويحفظوا حياتهم))[(١)].

إنّ مقارنة كلام النراقي فيما يرتبط بضرورة تأسيس النظام السياسي من قبل الأنبياء[(٢)]، بما نقلناه آنفاً ينتهي إلى مؤدّى واحد، فكلامه في الموضعين متقارب، فالسلطان العادل يأخذ على عاتقه في ظل توجيه الفقهاء وتقليدهم وظيفة الأنبياء في بناء النظام السياسي.

ويمكن تقسيم نوع الحكومة المطلوبة طبقاً لسلسلة مراتب المطلوبية ـ ومع الأخذ بنظر الاعتبار رأى النراقي في الحكومة والقيادة ووظائف الحاكم في إقامة النظام السياسي ـ إلى ثلاثة أنواع:

١ ـ حكومة الأنبياء والمعصومين عليهم السلام.

٢ ـ حكومة الفقهاء والعدول.

٣ ـ حكومة السلاطين العدول المقلّدين.

ويرى النراقي أنّ العدالة فضيلة لا يقتصر فضلها على نظم أمور الفرد والمجتمع فحسب، بل إن وجود مجتمع يقوم على العدالة يزيد ويبارك في مواهب الطبيعة، بل حتى ما يعقد عليه السلطان قلبه من تطبيق العدالة وإصلاح نفسه أو عدمه له دور في عمران البلاد أو خرابها، لهذا يقول النراقي بهذا الشأن: إذا أمسك السلطان العادل بمقادير الأمور صلحت جميع المفاسد،

---

1) المصدر نفسه: ٣٤٧ . ٣٤٨.

2) سيف الأمّة: ٤٥.

واستنارت جميع البلاد وعمرت وأغدقت العيون والأنهار بالمياه، وازدادت الثمار ونسل الإنسان، وهطلت بركات السماء على الأرض ونزلت الأمطار النافعة، ولذا كانت عدالة السلطان من أفضل أقسام العدالة وأشرف أنواع السياسة، بل إن كل عدل متوقف على عدله، وكلّ برّ وخير منوط ببّره وخيره.. بل حتى حسن نيته له دخل عظيم وتأثير تام في هذا الأمر، كما ورد بذلك قول أميرالمؤمنين عليه السلام: ((إذا تغيّر السلطان تغيّر الزمان))[١].

إذا كانت نية السلطان خيراً

فقد تنبت الأرض بدل التراب زرعاً

إنّ ما تعانيه الرعية من متاعب وسعادة

ينطق عن عدل الملك (أو ظلمه)[٢].

ويظهر من النراقي بشكل جلي من خلال النصّ السابق وصفه لعدالة السلطان وبيان أهميتها إلى حدّ يربط فيه بين عدالته وبين الظواهر والقوى الطبيعية، كما أنّه يستفيد بشكل بديع في بحث عدالة السلطان من بعض الروايات ومن الفكر السياسي الإيراني القديم الذي يشير إلى أنّ مواهب الطبيعة، بل وحتى بقاء الدولة منوطان بعدالة الملك ونيته[٣].

---

1) نهج البلاغة، الكتاب: ٣١.

2) معراج السعادة: ٥١، ٣٥١.

3) انظر للمقارنة بين رأي النراقي في فكرة السلطان العادل وأهمية عدالة السلطان، ورأيه في فكرة نوعي السلطنة، والتضاد بين السلطان العادل والسلطان غير العادل في المعتقدات الإيرانية القديمة. فتح الله مجتبائي، المدينة الفاضلة لأفلاطون والملكية الأنموذجية في إيران القديمة: ١٢١ . ١٣٠، طهران، منشورات مؤسسة ثقافة إيران القديمة، ١٩٧٣م.

وهنا ننقل بالمناسبة إحدى حكايات (بهرام) أحد الملوك السلجوقيين التي نظمها الفردوسي أيضاً في إحدى قصائده، لتتضح المقارنة بين رأي النراقي في النص السابق مع الفكر الإيراني القديم:

لما تخلّف بهرام في الصيد عن رفقته الذين معه، وبقي لوحده يبحث عن مأوى له يأويه،

نزل بيت أحد المزارعين، فقدمت له امرأة المزارع مستلزمات الخدمة والضيافة كافّة، ولم تدّخر شيئاً في ذلك، إلاّ أنّه انزعج عند المساء من كلامها ضدّ الملك، فصمّم على الظلم والجور بحقّ الرعية التي تجرأت بسبب عدله عليه:

قال بهرام في نفسه: أيها الملك الموحِّد

إذا كنت عادلاً فلن يهابك أحد

سوف أكون ظالماً في الأيام المقبلة

حتى يُعرف قدر العدالة من الجور

فأضمر في نفسه نية سيئة ولم ينم ليلته

وعندما أصبح الصباح وأراد المضيّف أن يهيء الطعام

لضيفه ذهبت زوجة المضيف إلى المرعى لتجلب الطعام

فجاءت بالبقرة من المرعى

ووضعت أمامها الزرع لتأكل

ثم مسحت على ضرع البقرة وقالت:

بسم الله الواحد الأحد

فوجدت الضرع جافاً من اللبن

فقالت لزوجها يا صاحب الدار

أظن أن رأي الملك قد تبدّل

وأصبح الملك ظالماً:

لقد كان يتطوّى البارحة

ولم يستطع الرقاد على الوسادة

ومن أجل ذلك جفّ اللبن في ضرع البقرة

ولم تعد فأرة الغزالة تعطي المسك

وظهر الزنا والرياء في العلن

وصار قلب العطوف كالحجارة

وفي وسط الصحارى تأكل الذئاب الناس

العقلاء يبتعدون عن غير العقلاء

ويفسد البيض تحت ولا يفرّخ

وكما أشرنا سابقاً مراراً، لا تقوم عدالة السلطان ـ عند النراقي ـ بشخص الحاكم، بل ترتبط بعدالة هي أسبق وأكبر نطاقاً ودائرة، وهي عبارة عن الشريعة الإلهية والسنّة النبوية، فإنّ السلطان العادل ليس أوّل عادل، بل إنه في أحسن الأحوال عادل متوسط، لذا يقول النراقي: «**إعلم أنّ علماء الأخلاق قسّموا العدول إلى ثلاثة أقسام: الأول: العادل الأكبر، وهو الشريعة الإلهية التي هي من قبله سبحانه، والصادرة منه للمساواة بين العباد. الثاني: العادل الأوسط**، وهو السلطان العادل التابع للشريعة المحمديّة، وهو خليفة الأمة والشريعة، الثالث: العادل الأصغر، وهو الذهب والفضّة التي تحفظ المساواة في المبادلات والمعاملات، والتي أشار إليها سبحانه بقوله: ﴿**وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأسٌ شديدٌ ومنافع للناس**﴾ (الحديد: ٢٥)، فالقرآن هو الشريعة الإلهية، والميزان فيه إشارة إلى الدرهم والدينار، والحديد إشارة إلى سيف السلطان العادل الذي يهدي الناس

كل ذلك بسبب ظلم السلطان وجوره

لم يكن مرعى هذه البقرة سيئاً

ولم يكن مشربها رديئاً

فلماذا جفّ اللبن في ضرعها وتغيّر لونه؟!

فلمّا لاحظ بهرام هذه الحالة وتأثير الأفكار التي اختلجت في باله، عاد إلى صوابه وخجل وندم واستغفر الله، ثم صمّم على التزام العدالة.

ثم مسحت المرأة الصالحة الموحّدة على الضرع

وسمّت باسم الله وقالت:

أخرج ما في جوفك من لبن

فأخذ الضرع يدرّ

فناجت ربها: أيها المعين

قد جعلت الظالم عادلاً

لولاك لم يكن يحدث هذا الأمر العجيب

ثم قالت لزوجها: إنّ الظالم قد أبدل الظلم بالعدل.

إلى الطريق المستقيم، ويحفظهم في أمورهم جميعها من الظلم والجور))[١].

وفي قبال هؤلاء العدول الثلاثة، ثلاثة أنواع من الظلمة الغاشمين: الأول: الظالم الأعظم، وهو الذي يأبى عن متابعة الشرع، وهو الكافر. والثاني: الظالم الأوسط، وهو الذي يأبى طاعة السلطان ولا ينقاد لأمره وهو الطاغي. والثالث: الظالم الأصغر، وهو الذي لا يلتزم بحكم الدرهم والدينار في المساواة، فيأخذ أكثر من حقّه ويعطي الغير أقلّ، وهذا هو السارق الخائن.

٤ـ أهداف الدولة ووظائفها

يعتبر النراقي البحث عن مبدأ نشوء المجتمع ـ سيما تشكيل النظام السياسي وانتخاب القيادة الربانية للنظام السياسي ـ عاملاً مؤثراً في اتضاح أهداف الدولة وما يترتب عليها من وظائف، وسنحاول أن نتعرض فيما يلي بشكل ملخّص إلى وظائف الدولة.

والملاحظ أنّ مقتضى طبيعة الإنسان تدعوه إلى نزاع مستمر مع أبناء نوعه، إلاّ أن هذا الجدل والنزاع الذي ولّد معه البغض المتبادل بينهم صار سبباً لفكرة تأسيس الدولة والنظام السياسي في المجتمع، ووضع القانون وجعل القيادة الإلهية لضمان مقدمات السعادة الأبدية للإنسان، مضافاً إلى ضمانه لبيئة يتعايش فيها الانسان مع أبناء نوعه.

وعليه فإنه يمكن القول: إنّ الغرض من تأسيس الدولة هو تأمين الحياة الطيبة والفاضلة للناس، وليس تأمين حياة مادية جافّة وغير هادفة، فإنّ تحقيق السعادة والفضيلة في حياة آحاد الناس يعدّ من الوظائف القطعية للدولة الناجحة.

ويؤكّد الأنبياء والرسل الإلهيّون ـ إلى جانب تشكيلهم للحكومة ـ على أهمّ وظيفة لهم، وهي التربية والتعليم، قال النبي الكريم ﷺ: ((إنّما

---

1) معراج السعادة: ٤٧.

بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». بل إنّ أصل إقامة الدولة هو القيام بأمر التربية والتعليم، والدولة الموفقة هي الدولة المربية والمعلّمة.

إنّ هدف الأنبياء من تأسيس الدولة والنظام السياسي الذي أقاموه كان تحقّق الأفعال الشريفة، وليس فقط إيجاد السلام والوئام بين الناس، وفي عصر الغيبة حيث يراعي الحكّام الحقيقيون معيار العدالة التي هي هدف الشريعة المحمدية، على الدولة القيام بهذا الواجب.

إنّ أهم وظيفة تقع على عاتق الدولة ـ برأي النراقي ـ إلى جانب إقامة النظم وتحقيق العدالة في المجتمع، إصلاح المعايب الخلقية للناس وغرز الفضائل النفسانية فيهم، وهذا هو الأساس في الدافع الذي يجعلهم يتحرّكون باندفاع مطلق لاتباع جميع التعليمات والتوجيهات الصادرة عن للدولة.

الدولة من منظار النراقي بمثابة مركز للتعليم الدائم والمستمر، تأخذ على عاتقها تربية الناس وتعليمهم وبثّ الفضائل الخلقية بينهم منذ بداية عهدها على الأرض وحتى اليوم الأخير منه.

ومن هنا، تختلف وظائف الدولة عنده اختلافاً واضحاً عمّا هي عليه في الفكر اليوناني الأفلاطوني والأرسطي من جهة، وعمّا هي عليه في الفكر السياسي الحديث كما عند جون لوك، وإن كان رأي كلّ من أفلاطون وأرسطو قريباً مما يراه النراقي من فكرة الدولة المربيّة، مع فارق أنهما يريان ملاك النظم الاجتماعي والحياة الفردية مبنيين على العدالة الثابتة عندهما بالعقل، فالدولة المربية التي ينظرانها هي الدولة العقلية، وأمّا الدولة التي ينظّر لها النراقي فهي الدولة الشرعية. وعلى كلّ حال فإنّ هذه الخصوصية المهمة والمشتركة بين الفكر اليوناني والفكر النراقي والتي تجعل من التربية والتعليم مشروليّة على عاتق الدولة أوجبت تقارباً بينهما سيما في بحثنا هذا.

وأمّا رأي جون لوك فإنّ له أهميّة خاصّة في هذا المجال؛ لأنه يبيّن الأسس التي تبتني عليها الليبرالية في إنجلترا، ويقوم عليها النظام السياسي

الحالي في الولايات المتحدة الأمريكية، إذ تتأطّر الحكومة الليبرالية من وجهة نظر لوك بالدفاع عن حقوق أعضائها عند تعرّضها للاعتداء فقط، فهو يرى: «أنّ الحكومة غير موظّفة بالرقابة على ألاّ يقع خطأ أو فساد من أحد أفراد المجتمع، بل موظّفة بأن لا تدع أحد مواطنيها يرتكب ما من شأنه التعدّي على حقوق المواطنين الآخرين». وهذا عكس ما يعتقده النراقي، حيث يرى أنّ من واجبات الدولة ـ إضافةً إلى منعها من وقوع تعدّي بعض المواطنين على حقوق بعض آخر ـ المنع أيضاً من وقوع المخالفات الشخصية، فكما يلزم على الدولة معاقبة السارق والقاتل عليها أيضاً معاقبة الزاني وشارب الخمر.

٥ـ علاقة الدولة بالمجتمع والفرد

يتبنّى النراقي في مجال علاقة الفرد والدولة والمجتمع رأياً مخالفاً تماماً لما عليه الليبرالية في عهدها الحديث، سيما ما يتبنّاه لوك في هذا المجال، فهو رأي قريب ـ كما أشرنا لذلك سابقاً ـ من رأي فلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون على الرغم من وجود بعض الفوارق المائزة بين الرأيين.

إنّ الرأي الذي يفترض المجتمع الإنساني مجموعةً واحدة يرتكز على قاعدة أنّ البشر أساساً ـ وبمقتضى الطبيعة كما يعبّر أرسطو ـ يحتاج بعضهم إلى بعضهم الآخر؛ لأنّهم بحاجة في رقيّ حياتهم الفردية وتكاملها للعيش في اجتماع مع بني نوعهم، وهذا ما يستفاد من قوله: «... إنّ الوجود المدني والاجتماعي للإنسان أمر ظاهر وواضح، وكل مجموعة تتخذ لها مسكناً ومنزلاً، سواء كان السبب هو توقف بقاء النوع ومعاشهم على ذلك، أو كان بمقتضى الطبع الإنساني، أو جريان العادة الربانية بذلك»[1].

فهناك فرق شاسع بين النظرية القائلة بأنّ الاجتماع الإنساني أمر

---

1) سيف الأمّة: ٤٥.

طبيعي، أو أنّ معيّة الناس بعضهم لبعض أمر تلقائي لا بعقد اجتماعي مسبق، وبين النظرية التي تعتبر أفراد الإنسان مستقلّين بعضهم عن بعض، فهم أجزاء مفككون ولا رابطة تجمعهم. ويرى لوك أنّ أفراد النوع الإنساني يعتبرون أنفسهم وجوداً ذا قيمة أخلاقية قبل قبولهم بالعقد الاجتماعي كأساس للدولة والنظام السياسي، وبما أنّ الإنسان موجود كامل وعاقل وذو قيم أخلاقية لذا يمكنه إقرار عقد اجتماعي فيما بينه وبين الآخرين، بَيْدَ أنّ هذا العقد لا يغيّر فيه شيئاً؛ لأنه موجود كامل، نعم قد يترك بعض المؤثرات الإيجابية في وضعه الاقتصادي والرفاهي كالملكية مثلاً وغيرها.

وخلافاً لذلك، ذهب النراقي إلى افتقار آحاد المجتمع الإنساني بعضهم إلى الآخر، فالحياة الاجتماعية تمثّل ضرورةً لديهم لا بدّ منها، ومن أجل الوصول إلى موجودٍ يحمل مُثلاً خُلقية لا بد من اتّباع الشريعة، فالشريعة هي الهادي في الحياة الفردية والاجتماعية معاً، وذلك لوجود الرغبات والميول المؤثرة على الإنسان، والتي لا يستطيع العقل بمفرده أن يسيطر عليها ويوازن فيما بينها، لذا وجب بعث الأنبياء وإرسال الرسل.

وبهذا يختلف النراقي مع الفكر اليوناني في قيام الدولة وتأسيس المجتمع السياسي، فإنّ الدولة الصالحة على مختلف أنماطها وأنواعها ـ سواء كانت الحاكمية فيها للأنبياء أو للفقهاء أو للسلاطين المقلّدين لهم ـ هي دولة تابعة للشريعة بلا شك، ولا يعترف النراقي بالفكرة التي تبحث عن تقدّم أجزاء الدولة وتفوّقها على الأجزاء الأخرى المعبّر عنها في الفكر الحديث بالحاكمية، أي حاكمية بعض الأجزاء على غيرها؛ وذلك لأنّ مفاهيم العدالة والقانون والشريعة، والتي هي عبارة عن شيء واحد، مفاهيم ذات قيمة خاصّة، فالشريعة والقانون في الدولة التي ينظّر لها النراقي هما المرجع الأعلى في الدولة، فيما الحاكمية في الفكر الجديد تعني التفوّق على القانون، ولذا يرفض النراقي أيّ هيئة أو إرادة تحكم فوق القانون وخارج مداره؛ لأنّ ذلك معناه تهديد حاكمية الشريعة والقانون بالسقوط، فيما هما

أمر حياتي لكلّ مجتمع، وقد يقال: إنّ الحكم للقانون، فالقانون هو الحاكم، لكن هذا رجوع أيضاً إلى ما قلنا من أنه لا حاكم أعلى من القانون، وهذا هو المراد.

وبالرغم من اعتبار النراقي ـ من وجهة نظره ـ الفقهاءَ العدول هم الحكّام على الإطلاق، إلاّ أنّ الفارق يبقى موجوداً بين ما يدعو إليه من الحاكمية المطلقة ـ إن صحّ هذا الإطلاق عليها ـ وبين فكرة الحاكمية الجديدة، فالنراقي وإن كان يعترف للولي الفقيه فوقيّته على القانون المدوّن إلاّ أنّ هذا ليس بمعنى أن الفقهاء هم الذين جعلوا هذا القانون من عند أنفسهم، بل مصدر الفوقيّة ينشأ من علمهم بالشريعة، هذا العلم الذي يمكّنهم من إدراك مجموعةٍ من الأصول والقواعد التي يجب في ضوئها مطابقة القانون عليها، فهؤلاء فوق القانون في الحدّ الذي يعترفون فيه بحاكمية الأصول التي تحكم هذه القوانين، ومن أجل الفهم الصحيح لهذه الفكرة قيل: إنّ وضع القوانين من قبل الفقهاء لا يعني أنهم مصدر التشريع والتقنين، بل هي مشتقة من قواعد مقرّرة وموجودة في الخارج، بحيث لا يرتبط وجودها وعدمها بوجود المقنّن والمشرّع، وعليه، فليس الحكم إلا للّه وحده.

ويطلق مصطلح (الحاكم المطلق) في القاموس السياسي الحديث على الفرد أو الجماعة التي لها حقّ وضع القوانين طبقاً لما تمليه إرادتها وميولها، فلها إقرار القانون أو عدم إقرارها طبقاً لذلك.

وترتكز فكرة الحاكمية المطلقة في العصر الحاضر على افتراض أن يكون ثمّة حاكم مطلق يفوّض إليه تقنين كلّ ما يريده، فيخلع على جميع ما يريده ويراه ويطمح إليه ثوبَ القانون، وهذه هي المعبّر عنها بالقوة العليا، والتي يعتبرها هوبز من حق الحاكم الواحد أو المجلس الواحد، أو حق الأكثرية حسب تعبير لوك، فيما يخصّها روسو بإرادة الجميع.

إنّ الحاكم لا يتم تعيينه ـ في نظر النراقي ـ عن طريق تدخّل الشعب

وانتخابهم له، إنما بتعيين قوّةٍ تفوق النظام السياسي، ألا وهي الإرادة الإلهية، وحتى في عصر الغيبة يستحقّ الحكّام الحقيقيون الحكم والنصب من قبل الشارع بنحوٍ ما (النصب العام) لتوفر الأرضية المناسبة والشروط اللازمة فيهم من العلم والعدالة.

الشيء الوحيد في نظرية النراقي الذي من المحتمل أن يكون قد أدّى إلى توهم حاكمية الشعب وحرّيته في التصرّف والاختيار هو دوره في اختيار الفقيه الحاكم، وربما استمدّت بعض النظريات الجديدة آثارها من هذا التوهّم، سيما نظرية انتخاب الإمام، فإنّ المصدر في هذه النظرية قد يكون هو ما ذكرناه، إلاّ أنّ التأمّل في نظرية النراقي كفيل ببطلان هذا التوهم، فقد كتب في العوائد: «يجب على العامّي الاجتهاد في تعيين الفقيه الذي يقلّده من بين أصناف الفقهاء من الأصولي والأخباري، والحيّ والميت، والأعلم وغيره، والمتجزّئ والمطلق، وطريق اجتهاده فيه سهل لا صعوبة فيه، ذكرناه في منهاج تقليد الأموات من كتاب مناهج الأحكام....»[1].

وقد تعرّض في مناهج الأحكام ـ المشار إليه ـ إلى طريق الاجتهاد، حيث ذكر هناك أن الذي يجب تقليده والرجوع إليه هو الفقيه العالم، وهو على أصناف: الحي والميت، الأصولي والأخباري، الأعلم والأدون، والأورع وغير ذلك... فاللازم على العوام أن يرجعوا بشكل عام فيما لا يعلمون إلى العالم، ومسألة تعيين الرجوع للعالم ـ كيفية الرجوع ـ غير واضحة، وهكذا مسألة تعيين المرجع، وعليه، يجب على المكلّف الرجوع إلى العلماء في تحديد المرجع، فإذا عجز العلماء عن ذلك وجب على المكلّف الرجوع إلى المرجعَين اللذين لا يجيز كلّ واحد منهما تقليد الآخر.

والحاصل: إنّ المرجع في الفرعيات واحد، فاذا كانت المسألة خلافيةً بين مرجعين، فإن أجاز له كلّ منهما تقليد المرجع الآخر تخيّر بينهما، وإن

---

1) عوائد الأيام: ١٩٢.

أجاز أحدهما دون الثاني قلّد الذي لم يُجز لأنه المجمع عليه، وإن منعاه من تقليد الآخر، سألهما المكلّف عن حكمه، وحينئذ فلا بد وأن يكون الجواب التخيير، فيصير تعيين أحدهما قطعياً وليس باب التقليد مسدوداً[1].

هذا تمام ما يمكن الاستناد إليه من كلام المحقق النراقي في تحديد الطريق للوصول إلى الفقيه والمرجع، وإذا استطعنا تطوير هذه الفكرة إلى فكرة انتخاب الناس للفقيه في النظام والمجتمع فإنّ ذلك أيضاً لا يلتقي مع مفهوم الحاكمية الحديث من جهة، ولا مع بعض الآراء الجديدة في ولاية الفقيه التي تسعى للمصالحة بينها وبين بعض النظريات السياسية المعاصرة من جهة أخرى.

٦ـ المجتمع والحكومة، النطاق الحقوقي

لا شك أن الحكومة التي يدعو إليها النراقي هي الحكومة الدينية الشرعية القائمة على أساس العدالة والشرع، والشارع الحكيم في الوقت الذي عيّن فيه الحاكم وأوجب على الناس اتّباعه وطاعته، رسم الحقوق الاجتماعية والحكومية أيضاً، وأوكل تحديد تلك الحقوق ـ بقسميها ـ إلى من بيده السلطة السياسية وهم الفقهاء العدول. وعليه فإنّ الشريعة التي شرّعت حقوقاً كثيرة للرعية وألزمت القادة والحكّام بتطبيقها والإلتزام بها، أرجعت الرعيّة ـ في الوقت عينه أيضاً ـ في معرفة حقوقها الفردية والاجتماعية وتشخيص حدودها ونطاقها من زاوية شرعية إلى الفقهاء العدول، أي الحكّام على المجتمع، فهم المصدر الوحيد ـ في نظرية النراقي ـ لتحديد الحقوق الاجتماعية والحكومية لا غير.

وبطبيعة الحال، فحريّ بمثل هذه النظرية أن تكون أساساً لنظام حكم مركزي ومقتدر بقيادة مرجعية مركزية ومقتدرة، لكن لا ينبغي

---

1) انظر: مناهج الأحكام، الورقة الأخيرة من نهاية الكتاب، الطبعة الحجرية.

الخلط بين هذه النظرية وبين نظرية الدولة الدكتاتورية، أي الدولة التي يحكمها شخص واحد حقيقي ويكون فوق مستوى المساءلة، بحيث تكون الحكومة ضامنةً للمصالح الشخصية لحكّامها حيث تتساوى الغاية من إقامة الحكومة مع التسلّط السياسي والاستئثار بالقرار السياسي(١).

وبالرغم مما يمنحه النراقي من صلاحيات للطبقة الحاكمة التي يراها، إلاّ أن ذلك لا يتم إلاّ وفق معيار رئيس هو العلم، حيث: «يجب عقلاً رجوع العامي للعالم» فبقدر ما يستنبطه ويعيّنه هؤلاء من حقوق بقدر ما يجب إطاعتهم فيه، بل إنّ الفقهاء الذين استنبطوا تلك الأحكام هم أولى بامتثالها والأخذ بها؛ لمكان علمهم واجتهادهم.

وعليه فصِرف اختصاص القدرات والإمكانات بيد الحاكم لا يخلق منه دكتاتوراً، لأن لازم ذلك أن تكون جميع النظريات المعاصرة دكتاتورية؛ وذلك لأنّ دكتاتورية كلّ نظرية منوطة بطبيعة الحاكم الذي تسخّر له هذه المقدّرات، ومنوطة كذلك بالأهداف التي تفوّض على أساسها مثل هذه المقدرات.

هذا ما أمكننا عرضه من النظرية السياسية للنراقي، ولا شك أنّ هذا المقدار غير كافٍ لصياغة نظريته في هذا المجال بشكل متكامل، وإنّما هي محاولة لتصوير لمحة عن الإطار العام لهذه النظرية.

والذي يبدو لي أنّ النتائج التي يمكن ترتيبها على إعادة صياغة الفكر السياسي لدى النراقي عبارة عن:

أولاً: المساعدة في فهم وتحليل نظريته في ولاية الفقيه التي طرحها في كتابه عوائد الأيام.

---

1) انظر للمقارنة: و. ت. جونز. أرباب الفكر السياسي ٢: ٤٢٠ ـ ٤٢٩، والمترجم إلى الفارسية تحت عنوان (خداوندان أنديشه سياسي)، ترجمة علي رامين، طهران، أمير كبير، ١٩٨٣م، وقد نقد فيه المؤلف نظرية روسو في الإرادة الجماعية.

ثانياً: توضيح الفكر الحاكم على إيران خصوصاً من الفترة القاجارية فما بعدها، وبنحو آخر أيضاً إلى قيام الجمهورية الإسلامية، ذلك الفكر الذي لم يضمحل في إطاره العام رغم الصدمة الكبيرة التي تلقّاها في الحركة الدستورية.

ثالثاً: إنّ بإمكان ذلك أن يؤثر في ترميم فكرنا السياسي الحاضر، أو ليست الحياة المستقلة لأي نظام سياسي وهو يعايش المجتمعات والآراء والنظريات الموجودة بوصفه جزءاً من أجزاء الحياة العالمية، ويحرص على مواكبة العصر، بحاجة إلى فكر حيّ وحرّ قائم على المنطق؟

إنّ الحياة المستقلّة والسياسة المستقلة تبتني على الفكر الحرّ، وإذا أُريد للفكر الحرّ أن يحافظ على استقلاله وحريته وحياته وتأثيره فلا بد وأن يواكب الزمن وأن يكون حاكماً عليه وسابقاً، ولا يتيسر هذا إلاّ في ظل الإصلاحات والتعديلات المستمرة للفكر وأركانه وأطره، وجعلها على محكّ المعطيات والمتطلّبات الزمانية، وهذا ما يحتاج إلى فكر حرّ وبالتالي إلى سياسة حرّة مستقلة، وفي غير هذا الحال سوف يكون موقفنا موقف المدافع الذي فوّت فرصة الهجوم والمبادرة، ومن ثم التراجع للاستتار خلف السواتر الدفاعية التي لا تقوى على المقاومة؛ لأنها قائمةً على أساس غير محكم من العقائد والأفكار لدى عامّة الناس، والتي لا تصلح أن تشكّل أساساً لفكر سياسي يراد له الحياة والديمومة؛ لأنّ ذلك طريق غير آمن ومحفوف بالخطر على المدى البعيد.

وعلى كلّ حال، إن مواجهة تحديات العصر لا ينبغي أن تخيفنا أو ترعبنا، فالطريق الوحيد للنجاح هو المثابرة والسعي الدائم في طريق الإصلاح العقلي والمنطقي للفكر الذي نؤمن به والذي يمثّل أرقى فكر يكفل سعادة الإنسان، لأن جذوره تمتدّ إلى الدين الإلهي، وهذا الطريق وإن كان محفوفاً بعقبات كبيرة، إلاّ أنّه الطريق الوحيد الذي يفترض بنا سلوكه.

ويعتبر تحليل آراء كبار السلف ونقدها من أهم الواجبات والمهام في هذا

السبيل، أمّا البحوث والاستدلالات الكلامية فهي وإن كانت علاجاً مسكّناً ومحطات إقناع بشكل مؤقت إلاّ أنها تعتبر عابرة وغير دائمة التأثير، هذا مضافاً إلى أنّها سوف تضفي على فكرة ولاية الفقيه صبغة شيعية خاصة، وتحصرها في هذه الدائرة الضيّقة إذا ما قسناها بالدائرة الأكبر للمسلمين، بل ستغدو ـ من ناحية فكرية ـ قاصرةً عن الإجابة على تساؤلات المسلمين من غير الشيعة، رغم أننا لاحظنا ـ من خلال البحث السابق ـ أنّ نظرية ولاية الفقيه تمثل نظرية سياسية إسلامية تشمل جميع المجتمعات والمذاهب الإسلامية، فهي نظرية عامّة وعالمية.

إنّ تهذيب وترميم النظرية السياسية للنراقي في نطاق هذا البحث له أهميته الخاصّة به، حيث اتّصف هذا البحث بالحيادية وعدم اعتماد النقد كما لاحظنا؛ وذلك ليكون مناراً في هذا الطريق، فهذا هو المقصود وليست الدراسة النقدية، فهي خارجة عن قدراتنا، بل نسعى إلى دراسة نظرية ولاية الفقيه للنراقي في ضوء مجموع أفكاره وآرائه.

٧ ـ النراقي والمراغي وتعدد القراءات الفقهية لمقولة ولاية الفقيه

تركت آراء جعفر كاشف الغطاء في هذا المجال آثارها على الفقهاء الذين تلوه، فقد استند في مسألة ولاية الفقهاء إلى أصل فقهي خاص، إلاّ أنه أجاز في الوقت نفسه ـ انطلاقاً من اطّلاعه على المسائل السياسية ـ لفتح علي شاه بمزاولة بعض الأمور الخاصة بالإمام عليه السلام وبالمجتهدين من بعده، وعلى كلّ حال فقد كان أصله الخاص في الاستدلال على هذه المسألة منشأ ـ في الفترة التي أعقبته ـ لطريقتين ونظريتين متفاوتتين فيها.

فالفقهاء الذين كانوا على ارتباط بالمسائل السياسية، بادرت غالبيّتهم ـ عندما طرحت فكرة ولاية الفقيه ـ إلى الإيمان بها، وأثبتوا إطلاقها وعدم محدوديتها، وكان النراقي على رأس المبادرين إلى ذلك، وحيث يرجع الفكر السياسي في إيران في مبادئه وأسسه في تلك الحقبة التي عاصرها النراقي ـ

من حيث طبيعته ـ إلى فترة قديمة، لذلك ـ أي لأجل الفترة التي كان ينتمي إليها الفكر السياسي آنذاك ـ شقّت مقولة ولاية الفقيه طريقها في فكر النراقي ومن تابعه إلى زمان الحركة الدستورية.

وقد كانت جهودهم تصبّ في إثبات الولاية المطلقة للفقهاء، حيث تمّت **صياغة صلاحياتهم وحقوقهم جميعها ضمن قاعدة عقلية كلّية، صارت فيما بعد المدار والمحور في الاستدلال والاستنباط.**

في المقابل، ثمّة فريق آخر من الفقهاء ممن كان بمعزل عن السياسة وملابساتها، عندما يصل بحث ولاية الفقيه يقتفي المنهج الخاص لكاشف الغطاء في معالجة النظرية، فكان العمدة في بحثهم التركيز على شمول الأدلّة في هذه المسألة وتشخيص حدودها وأبعادها، لا في الموارد المستثناة من هذه القاعدة وهذا الشمول، وأبرز هؤلاء المير عبدالفتاح المراغي صاحب كتاب العناوين، الذين فرغ من كتابته بعد سنة واحدة من صدور العوائد للنراقي، كما ينقل فيه عن الأخير.

وعلى هذا الأساس، انقسم الفقهاء إلى تيارين متأثرين بكاشف الغطاء وآرائه هنا، الفقهاء الذين يؤمنون بولاية الفقيه على إطلاقها، والفقهاء النافون لهذا النحو من الولاية، وقد مثّل كلّ من النراقي والمراغي أنموذجين بارزين لهذين التيارين. وسوف نقارن بين رأيي هذين الفقيهين، ولا نحسبنا بحاجة للإشارة هنا قبل الدخول في المقارنة إلى أنّ الخلاف بين الفريقين ليس في أصل ثبوت الولاية للفقهاء، بل في حدودها وأبعادها وصلاحياتها، ويتأثر هذا الاختلاف بالخلفيات والنظرات غير الفقهية لدى كلّ واحد من هؤلاء الفقهاء، فالمهتمّين منهم بالسياسة يستنتجون استنتاجاً يختلف في طبيعته عن غيرهم.

يحاول العلمان المذكوران ـ النراقي والمراغي ـ استعراض كلّ ما يطلق عليه دليلاً فقهياً من العقل والنقل والإجماع، كما يرجعان معاً إلى الأصل الذي يتمسّك به كاشف الغطاء وهو: ((الأصل الأولي عدم ثبوت ولاية أحد من

الناس على غيره؛ لتساويهم في المخلوقية والمرتبة، ما لم يدلّ دليل على ثبوت الولاية؛ ولأنّ الولاية تقتضي أحكاماً توقيفية، فلا ريب في أن الأصل عدمها إلاّ بالدليل»[١]، ويكمن الفارق بينهما في أنّ النراقي يؤسّس لقاعدتين كليتين وعقليّتين، يرتّب البحث في المسائل التي يبحثها جميعها عليهما، فيما يرفضهما المراغي بتاتاً.

ويمكن لهذا الاختلاف أن يكون مائزاً بين هذين الفقيهين، وقد أشرنا قبل صفحات إلى القاعدتين المذكورتين، وسنذكرهما نصاً بالتفصيل في الهامش، وذلك لأهمّيتهما[٢]. والتأمل في هاتين القاعدتين يقودنا إلى الإذعان

---

1) مير عبدالفتّاح الحسيني المراغي، عناوين الأصول: ٣٥٢، الطبعة القديمة. وقال النراقي في العوائد: ١٨٥: ((اعلم أنّ الولاية من جانب الله على عباده ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين عليهم السلام، وهم سلاطين الأنام وهم الملوك... وأمّا غير الرسول أو أحد من أوصيائه فلا شكّ أنّ الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد، إلاّ من ولاّه الله سبحانه أو رسوله أو أحد من أوصيائه على أحد... فيكون هو ولياً على من ولاّه فيما ولاّه فيه)).

2) ((المقام الثاني: في بيان وظيفة العلماء الأبرار والفقهاء الأخيار أمور الناس وأموالهم وما لهم فيه الولاية على سبيل الكلّية، فنقول وبالله التوفيق: إنّ كلّية ما للفقيه العادل تولّيه وله الولاية فيه أمران: أحدهما كلّما كان للنبي والإمام الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام فيه الولاية وكان لهم فللفقيه أيضاً ذلك، إلاّ ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما. وثانيهما: إنّ كلّ فعل متعلّق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم، ولا بد من الإتيان به لا مفرّ عنه إمّا عقلاً أو عادةً، من جهة توقّف أمور المعاش أو المعاد لواحدٍ أو جماعة عليه وإناطة انتظام أمور الدنيا أو الدين به، أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع أو نفي ضرر أو إضرار أو حرج أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورد الإذن فيه من الشارع، ولم يجعل وظيفة لمعيّن واحد أو جماعة ولا لغير معيّن أي واحد لا بعينه، بل علم لابديّة الإتيان به أو الإذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرّف فيه والإتيان به)). عوائد الأيام: ١٨٨.

بأن القاعدة الثانية متضمّنة في الأولى ومؤدّية لها، وتتجلّى مصاديق الثانية في المناط الكلّي المذكور في الأولى، ويركّز النراقي في استدلاله بهذه القاعدة على ثلاثة أركان:

١ ـ الإجماع كما صرّح به كثير من الأصحاب بحيث يظهر منهم التسالم.

٢ ـ الروايات العديدة الدالّة على ذلك والتي ذكرها.

٣ ـ العقل.

وقد نقل من النصوص بعد الإجماع (١٩) رواية[1]، ثم يستدلّ بعد نقل النصوص قائلاً: إن من البديهيات التي يفهمها كلّ عاميّ وعالم ويحكم بها: أنه إذا قال نبيّ لأحد عند مسافرته أو وفاته: فلان وارثي، ومثلي، وبمنزلتي، وخليفتي، وأميني، وحجتي، والحاكم من قبلي عليكم، والمرجع لكم في جميع حوادثكم، وبيده مجاري أموركم وأحكامكم، وهو الكافل لرعيّتي، أنّ له كل ما كان لذلك النبي في أمور الرعية وما يتعلق بأمّته، بحيث لا يشكّ فيه أحد، ويتبادر منه ذلك، كيف لا؟ مع أنّ أكثر النصوص الواردة في حقّ الأوصياء المعصومين، المستدلّ بها في مقامات إثبات الولاية والإمامة المتضمّنين لولاية جميع ما للنبي فيه الولاية، ليس متضمّناً لأكثر من ذلك، سيما بعد انضمام ما ورد في حقهم أنهم خير خلق الله بعد الأئمة، وأفضل الناس بعد النبيين، وفضلهم على الناس كفضل الله على كل شيء، وكفضل الرسول على أدنى الرعية.

وإن أردت توضيح ذلك، فانظر إلى أنه لو كان حاكم أو سلطان في ناحية وأراد المسافرة إلى ناحية أخرى، وقال في حقّ شخص بعض ما ذُكر فضلاً عن جميعه، فقال: فلان خليفتي، وبمنزلتي، ومثلي، وأميني، والكافل لرعيتي، والحاكم من جانبي، وحجّتي عليكم، والمرجع في جميع

---

1) المصدر نفسه: ١٨٥ ـ ١٨٧.

الحوادث لكم، وعلى يده مجاري أموركم وأحكامكم، فهل يبقى لأحد شك في أنه له فعل كلّ ما كان للسلطان في أمور رعية تلك الناحية؟ إلا ما استثناه، وما أظن أحداً يبقى له ريب في ذلك، ولا شك ولا شبهة[١].

وناقشه في ذلك معاصره المراغي، إضافة إلى نقده لما استدلّ به من نصوص، فقال: ((وهذه الروايات لا دلالة فيها على الولاية، نظراً إلى أنها مسوقة لبيان الفضل لا لبيان الولاية، ولا نسلّم الملازمة بين الفضل والولاية، بمعنى كون كل فاضل وليّاً على مفضول، سيّما إثبات الولاية العامّة المطلقة التي نحن بصددها، نعم، كون كلّ وليّ فاضلاً قضى به قبح ترجيح المرجوح أو المساوي، وأمّا كون كلّ فاضل وليّاً فلا دليل عليه، والأخبار لا دلالة فيها على أزيد من التفضيل، وهو غير المدّعى، وليس بمستلزم له))[٢].

فالروايات التي استدلّ بها النراقي لا تمثّل دليلاً مستقلاً ـ عند المراغي ـ لإثبات الولاية المطلقة للفقهاء، بل هي واردة لبيان فضلهم ومقامهم، ولا ملازمة بين الأمرين، فاللازم في إثبات المطلوب إقامة الدليل المباشر عليه، ولا تصلح الروايات التسعة عشرة المتقدّمة دليلاً لذلك.. وهكذا يحاول المراغي من خلال هذه المناقشة زعزعة القاعدتين الكليتين اللتين أسّسهما النراقي وأشاد عليهما بناءه، ثم يخلص إلى القول مستنتجاً: ((وبالجملة فالعمدة هنا الإجماع، وما مرّ من الأخبار على ما ذكرناه في بعضه، ولولا ذلك لما اقتضى كون الشيء مما لابد منه ثبوته على الفقيه، بل كان سبيله كسبيل الواجبات الكفائية، نعم لو أريد إثبات جواز مباشرة الحكّام أو وجوبها عليهم ولو كفايةً ـ وبعبارة أخرى عدم المنع عليهم في هذا التصرف ـ لأمكن إثباته على هذا الفرض، وهو ليس محلّ البحث، فتدبّر))[٣].

---

1) المصدر نفسه: ١٨٨.

2) عناوين الأصول: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

3) المصدر نفسه: ٢٥٦.

وقد تابع الشيخُ الأنصاري المراغيَّ في مناقشاته عندما أخذ يشكك في الإجماع.. وبهذا فقد أجهز أتباع هذا المنهج على فكرة الولاية المطلقة للفقهاء، وذهبوا إلى تحديدها بحدود الأمور الحسبية.

لكن ـ وكما تقدّم ملاحظته في استدلال النراقي ـ مجرّد الفضل والمنزلة الثابتة للفقهاء كافية في ثبوت الولاية، فلا يلزم بناءً على ذلك وجوب دلالة الأخبار عليها بالمباشرة، بل حتى لو كانت في مستوى الإشعار بفضلهم ومقامهم ـ وهو أدنى مستويات الدلالة ـ كفى ذلك في إثبات المطلوب.

وبناءً على ذلك ـ أي القبول بأنّ الفضيلة تستلزم الولاية ـ لا يستقيم ما ذكره المراغي من المناقشة في الاستدلال بالروايات، ولا ما ذكره الشيخ الأنصاري من المناقشة في الإجماع، فيبقى ما ذكره النراقي من الاستدلال باقياً على قوّته، رغم أنّ دلالة الروايات التي تمسّك بها لا تفيد أزيد من بيان فضل الفقهاء ومقامهم.

إن ملاحظة منظومة الفكر السياسي عند النراقي تنتج أن العقل يقضي ـ وبمعزل عن الروايات المذكورة ـ بلزوم أن تكون الولاية للفقهاء العدول، لأنّ العدالة وتطبيقها تُعدّان رأس الفضائل، ومعرفة العدالة منوطة بمعرفة الشريعة، فإذاً الفقهاء عدول، لأنّهم يتّصفون بأعلى الفضائل، والعقل يدرك أنهم منصوبون من قبل الشارع، ويدلّ على ذلك ما استدلّ به النراقي في القاعدة الأولى التي تقدّم نقلها[1]، وكذا المتبادر من أنّ للفقهاء جميع الصلاحيات الثابتة للنبي ﷺ.

وأما استدلال المراغي على أنّ مقتضى الروايات هو: «كون كلّ ولي فاضلاً، وأمّا كون كل فاضل ولياً فلا دليل عليه». فلا يمكن أن تصلح إشكالاً على نظرية النراقي؛ لأنّ النراقي لايرى ثبوت هذه الصلاحيّات لتمام الفقهاء في عصر واحد، بل هي لأفضلهم، وفي صورة التساوي فإنّ الناس

---

1) المصدر نفسه.

يختارون أحدهم، وعليه فإنّ كلّ من يُنتخب إمّا لأفضليته أو لتساويه تثبت له جُملة الصلاحيات، وقد تعرّض النراقي بمنهج خاص لبيان الطريقة التي ينتخب من خلالها المرجع، وقد تقدّم شرح ذلك ونقله سابقاً.

الخلاصة

حاولنا في هذا المقال إعادة صياغة النظرية السياسية للفاضل النراقي لصقلها في منظومة الفكر السياسي.. وقد استفدنا في ذلك من مؤلّفاته الأخلاقية والفقهية، كما دعمنا ذلك ببعض المقطوعات من ديوان شعره بالفارسية.

لقد لاحظنا النراقي في كتابه معراج السعادة ـ الذي تأثّر فيه بالأخلاق الفلسفية الأفلاطونية والأرسطية القديمة ـ يشبه الفكر اليوناني في النزعة السياسية الأخلاقية، وتعتبر هذه الخصيصة من أهم ركائز هذا الفكر الأخلاقي.. حتى أنّ النراقي كتب سيف الأمّة وبرهان الملّة ردّاً على مارتن لوثر وپادري النصراني، حيث طرح فيه نفس هذه الأفكار التي تبنّاها.

إنّ ملاحظة المضمون الأخلاقي، الديني والسياسي لمعراج السعادة يكشف عن نمط خاص من الفكر السياسي يحفظ للعلم سيادته وموقعه المتميّز والمرموق. وينطلق النراقي من أن قوام المجتمع والفرد وديمومتهما مرهونتان بالعدالة، ليستدلّ على أنّ معطي العدالة ومصدرها الوحيد للناس هو الله تعالى. والشريعة ـ بناءً على ذلك ـ هي المعيار للعدالة، وتطبيقها هو الكفيل بتحقيق العدالة وحفظ سلامة الإنسان وديمومة المجتمع واستمراره، ومن هنا، فإنّ الذي له أهلية القيادة في عصر الغيبة هو العالم بالشريعة؛ أي الفقيه، وهذا ما استدلّ عليه النراقي في العوائد بشكل محكم ورصين.

كما يطرح النراقي أيضاً ما أطلقنا عليه هنا فكرة السلطان المقلّد، وذلك في حال عدم تهيؤ الأرضية المناسبة لتولّي الفقهاء السلطة بشكل مباشر، فنجد النراقي حتى في مثل هذه الظروف لا يستسلم للأمر الواقع

وإنما يحاول جهد المستطاع جعل السلطان الحاكم تابعاً للشريعة وآراء الفقهاء؛ ليقلّل من وطأة الأزمات السياسية والاجتماعية.

إن النراقي وإن كان يميل ـ اضطراراً ـ إلى مثل هذه الفكرة، إلاّ أنّه يحرص على أن يكون هذا السلطان تابعاً للعدالة والشريعة المحمدية، وقد عبّر عن مثل هذا السلطان بالعادل الأوسط.

جدلية العلاقة بين النظم العقدية والإسلام السياسي
الإمام الخميني أنموذجا

مصطفى جعفر پيشه فرد

ترجمة: عمّار حمادة

تمهيد

بعد مضي أكثر من عقدين من الزمن على انتصار الثورة وعلى إقامة الحكومة الإسلامية في إيران، وبعد الدخول في العقد الثالث، تجري الآن تحليلات وتفسيرات مختلفة لأسس هذه الثورة الدينية وأهدافها، وللفكر الذي رفعت قيادة الثورة لواء الجهاد والمقاومة على أساسه، وأقامت على إثره النظام الإسلامي.

فماذا كانت رؤية الإمام الخميني ﷺ للدين، وعلى أيّة أهداف كانت تنطوي؟ وماذا هو توقّعه وانتظاره من الدين، والقيام بالثورة، وتشكيل الحكومة الإسلامية؟ هل تركّزت تطلّعاته على رفض الظلم والسعي لعزّة المسلمين، أم إلى أهداف أخرى مثل الديمقراطية والحرية، أم إلى التنمية الاقتصادية وتحسين الوضع المعيشي للناس؟ وحتى نؤسّس الحكومة الدينية هل من اللازم أن نلحظ الأهداف الدنيوية فقط، وبدون تلك الرؤية الدنيوية لا يمكن إقامة الحكومة؟ ألا يمكن أن تهتمّ الحكومة الدينية بالأهداف الدنيوية والأخروية معاً، وأن تتخذ من مقولة «تغيير المجتمع من الداخل والخارج» شعاراً لها؟ كيف كانت رؤية مؤسّس الدولة للثورة وللنظام السياسي؟ هل كان يرى أنّ الثورة والحكومة الإسلامية متعلّقةً بالدنيا ولا دخل لها بالثورة الأخروية التي تحصل داخل الإنسان؟ وهل اهتمّ فقط بتغيير

وضع المسلمين عندما أقام الحكومة الإسلامية في إيران؟ وهل أن أقصى ما أمّله من الدين كان سعي مسلمي العالم إلى العزة وعدم التبعية لأيّ قوّة؟ أم أنّه كانت لديه أهداف أعلى وأسمى كان يسعى وراءها، وأنّ رؤيته للدين والثورة الدينية منبثقة من الأهداف الدنيوية والأخروية معاً؟

وبالنسبة لتغيير وضع العالم، هل يمكن أن تكون هناك أهداف أخرى تسعى الثورة لتحقيقها، إلى جانب عزّة المسلمين كونها أحد الأهداف الأساسية للثورة، مثل الحريّة، والاستقلال، والتنمية الشاملة، ومحاربة الظلم في شتى أنحاء العالم؟ ما هو الهدف الذي سعى لتحقيقه قبل كلّ شيء وأكثر من أيّ شيء آخر؟ وعلى أيّ أساس متين كانت رؤيته الأولية والرئيسية مبنية؟

إن طرح مثل هذه الأسئلة يعزّز أبحاثاً مهمّة جداً حَرِيَّة بالبحث والتقويم، اعتماداً على السنوات الطويلة من تجربة الخميني وسعيه لإقامة الحكومة الإسلامية، وبناءً على سيرته النظرية والعملية بهذا الخصوص. حتى تكون رؤاه بهذا الاتجاه واضحةً وشفّافةً لرجال الفكر والأدب والثقافة، وحتى يُلْتَفَت إلى أنّ الجمهورية الإسلامية قامت ـ قبل كلّ شيء ـ على فكر الإمام الخميني، وتأثّرت به أكثر من أي شيء آخر، وهكذا نستطيع أن نقوم بتحليل هذه الظاهرة ـ الجمهورية الإسلامية ـ ودراستها وتوضيحها.

قد يكون القول بأنّ الإجابة على جميع الأسئلة السابقة تبدأ من «التوحيد» باعثاً على تعجّب القارئ العزيز، خاصّةً وأنّنا سوف نشرع في الإجابة عليها من خلال اقتطاعٍ مقطع تاريخي وتنقيب كلمات السيد الخميني أثناء وجوده في باريس.

سنورد في هذه المقالة جوابين للأسئلة المذكورة، أحدهما مختصر ومضغوط، والآخر مُفصَّلٌ وطويل نوعاً ما.

الجواب الإجمالي والمختصر نقتبسه من تحليلٍ لحديثٍ أجراه الإمام الخميني في باريس، والجواب المفصَّل يمكن أن نحصل عليه من خلال التأمّل

في الجواب نفسه المقتبس، وسنبيّن فيه كيف يمكن في النظام المعرفي الخمينوي أن تحصل الثورة الإسلامية، وأن تقام الحكومة الإسلامية على أساس التوحيد؟ وكيف تتشكّل الأهداف والرؤى المرحلية والاستراتيجية؟ وكيف تُرسم طرق السعادة للإنسان في الدنيا والآخرة في ظلّ مثل هذه الحكومة؟

ثنائي العقدي والسياسي أو دور التوحيد في الدولة الدينية

عندما كان مراسل «التايمز» اللندنية يسأل الإمام الخميني عن عقائده وأفكاره، في نوفل لوشاتو ـ تلك الضاحية الباريسية التي كانت محلّ إقامته بعد خروجه من العراق، عندما كانت انتفاضة الشعب الإيراني قد بلغت أوجها، والنصر لم يعد بعيداً ـ تلقّى هذه الإجابة: «إنّ أساس جميع العقائد، التي جاء بها القرآن ورسول الإسلام ﷺ والخلفاء بالحقّ من بعده، وأهمّ وأكثر اعتقاداتنا قيمةً هو التوحيد. فطبقاً لهذا الأصل، نعتقد أنّ الله تعالى وحده خالق الكون وجميع عوالم الوجود والإنسان، وأنّه مُطّلعٌ على الحقائق، قادرٌ على كلّ شيء، ومالك لكلّ شيء»[1].

وبعد أن يبيّن أساس أفكاره جميعها على قاعدة التوحيد كأيّ مسلم آخر، ويعتبر هذه القاعدة أساس عمود جميع معارفه، يقوم في هذا الحوار باستخراج لوازم الإيمان التوحيدي ومقدّماته، مشيراً إلى التعاليم فائقة الأهمية التي يمكن استنتاجها منه.

في الواقع أنّ ما ذكره ـ بوصفه حصيلة التوحيد ـ يمكن أن يتلخّص بهذه الأسس التسعة:

١ ـ يجب أن يُسلم الإنسان فقط في مقابل الذات المقدّسة للحق، ولا ينبغي إطاعة أي إنسان إلاّ إذا كانت إطاعته طاعةً لله.

---

1) انظر: الإمام الخميني، صحيفة النور٤: ١٦٦ ـ ١٦٧، نشر وزارة الإرشاد الاسلامي، ١٩٨٢م.

٢ ـ ليس لأيّ إنسان الحقّ في إجبار الآخرين على التسليم له.

٣ ـ ليس لأيّ فرد أن يحرم فرداً آخر، أو مجتمعاً ما، أو شعباً ما من الحرية، فيضع لهم قانوناً وينظّم أعمالهم وعلاقاتهم بناءً على فهمه ومعرفته الناقصة جداً، أو على أساس ميوله ورغباته الشخصية.

٤ ـ إن قانون التطوّر والتقدّم بيد الله، لأنّه هو الذي وضع قوانين الوجود والخلقة، وسعادة الإنسان والمجتمع وكمالهما يكمنان ـ فقط ـ في إطاعة القوانين الإلهية التي بُلّغَت للناس من خلال الأنبياء عليهم السلام.

٥ ـ إنّ سلب الحرّية من الناس، والاستسلام أمام الآخرين يؤدّي إلى انحطاطهم وسقوطهم.

٦ ـ يجب على الإنسان أن يحطّم القيود والأغلال، وأن يثور ضدّ أولئك الذين يدعونه لأن يكون أسيراً لها، وأن يحرّر نفسه ومجتمعه حتى يكون الجميع عبيداً مربوبين لله فقط.

٧ ـ إنّ تعاليمنا الاجتماعية كانت ـ ومن الأساس ـ موجّهةً ضدّ القوى الاستعمارية وقوى الاستبداد، لأجل القيام بالتحرير المذكور.

٨ ـ جميع الناس سواسيةٌ أمام الله، فهو خالقهم، وجميعهم عباده، وأساس تفاضلهم وتمايزهم يقوم على التقوى والتنزّه عن الخطأ والانحراف.

٩ ـ يجب محاربة كل ما يربك أو يشوّش أساس التفاضل في المجتمع، وكلّ ما يعطي الأهمية للامتيازات الفارغة والجوفاء.

إنّ هذه الأسس التسعة المذكورة هي التعاليم التي يمكن استنباطها واعتمادها من خلال التوحيد، في مجال الأمور الاجتماعية والعلاقات الإنسانية، وهي تدلّ على أن النظام الديني المبتني على هذا الأصل ـ أي التوحيد ـ يمكن أن تتشكّل منه مجموعة مقولات مهمّة جداً وأساسية، كالحرّية، والمساواة، والعدالة، ورفض الظلم، ومحاربة الاستبداد والاستعمار والتمييز العنصري، والتي تُعتَبر من الحاجات الإنسانية الأساسية لأمس البشرية وماضيها، ولغدها ومستقبلها.

هذه المقولات من الاحتياجات الهامّة والمصيرية للإنسان في حياته، فهي التي تضمن فلاح المجتمع البشري وسعادته الأبدية، وفيها يزوّد الإنسان بالقوّة والاستحكام ما يستطيع به أن يرفع المتاعب جميعها عن كاهله، فكلّ هذه الآمال والاحتياجات كامنةً في كلمة التوحيد ولا يمكن الحصول عليها إلاّ منها.

لقد جعل الإمام الخميني التوحيدَ أساسَ تفكيره في المجال السياسي والنُظُم الاجتماعية، ومحور أفكاره تلك في حديثه المختصر والمفيد مع مجلة «التايمز» اللندنية، وشبّه النظم المختلفة بشجرة وجعل جذرها التوحيد.

إن قراءة التوحيد قراءة متأنية تعبر عند السيد الخميني عن أن التوحيد ـ ظاهراً ـ وإن جاء إلى جانب الأصول الأخرى كالعدل والنبوّة والإمامة والمعاد، بوصفه أحد الأصول الاعتقادية عند المسلمين، إلاّ أنّ واقع الأمر يشير ويدلّ على حقيقة أعلى وأسمى من ذلك، وهي أن جميع هذه الأصول ترجع إلى التوحيد، وأنّ معرفة الموحّد للنبي والإمام والمعاد تنبع من معرفته للمبدأ.

من هنا، وحيث إن الله هو الكمال المطلق، وهو مُنَزّه ومُبَرّأ عن كلّ نقص وقبح، نصل إلى أصل العدل ونبعِد الظلمَ والطغيان عن الساحة الربوبية، وبناءً عليه يغدو منشأ الاعتقاد بالعدل عين المعرفة التوحيدية.

من ناحية أخرى، بما أنّ هداية الإنسان إلى الخير والسعادة وتبيين المعرفة الصحيحة والسلوك اللائق به من لوازم الحكمة الإلهية وأحد أبعاد الربوبية، فسوف نصل إلى أصل بعثة الأنبياء عليهم السلام وضرورة النبوة والإمامة، ومن ثم نستنتج طبيعة الارتباط بين معرفة الحكمة الإلهية وهذين الأصلين، كما نصل ـ بعد التفكير العميق في العدالة والحكمة الإلهية ـ إلى الإيمان بالمعاد؛ لأن العدالة والحكمة توجبان ـ مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة بعث الرسل وإرسال الكتب ـ ألاّ يكون الكافر والمؤمن، الفاسق والصالح على حد سواء، وكاستمرار للحياة الانسانية في الدنيا، فإن هناك مكاناً آخر يُجازى فيه الناس على تصرّفاتهم وأفعالهم، وهذا هو سرّ المقولة الخمينيّة

المشار إليها من أن التوحيد هو منشأ جميع اعتقادات المسلمين، بل أهمّها وأقدسها.

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ الله مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ (إبراهيم: ٢٤ ـ ٢٥)، لقد شبّه نظام الفكر الإسلامي في هذا المثال القرآني بشجرة أصلها كلمة ((لا إله إلا الله)) الطيبة، وهو أصل يُنبت أصولاً أخرى، وبنموه وارتواء تلك الشجرة تنمو أغصانها وأوراقها وتحمل أزهاراً وبراعم، وثماراً جنية. وكما قال العلاّمة الطباطبائي: ((عندما يتّسع التوحيد فإنّه يصبح كلّ الإسلام، وإذا ضُغِط الإسلام فإنه يصبح توحيداً))[1].

إنّها معرفة الله التي أنتجت سائر العقائد والنُظُم المعرفية الدينية، وهي كالغرسة إن وجدت تربةً صالحة فإنّها تبدأ بالتنامي وإنبات الأغصان والأوراق وإعطاء الثمر، فالتوحيد محور النظام المعرفي والقيمي للفكر الإسلامي، وكلّما تكامل في روح الإنسان وتجذّر، كلّما تجلى فيه إيماناً، وظهر فيه سلوكاً وعملاً.

ليس الإقرار بكلمة الإخلاص والإيمان بالتوحيد عقيدةً وفكراً عقيماً لا يؤثر على سلوك الإنسان وأعماله، وليس له علاقة بسائر أفكاره ومبادئه، أو هو منفصل عن نظمه الاجتماعية والسياسية وقيمه الأخلاقية، فالمعرفة التوحيدية، فضلاً عن تأثيرها في المعرفة الوجودية، تصوغ ـ من ناحية أخرى ـ النظام القيمي للإنسان الموحّد، والمؤمن الموحّد ينظّم عمله على أساس القرب من الكمال المطلق والسلوك إلى الله، ويختبر منهجه على طبق ذلك، هدفه النهائي هو الله، ولأجل سطوع نور التوحيد في كلّ كيانه يقوم بصقل قلبه وتهذيب روحه وتصفية باطنه.

---

1) بحسب نقل الشيخ مصباح اليزدي في كتابه ((التوحيد في النظام العقائدي والقيمي للإسلام))، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

تقوم المعرفة التوحيدية بدور المنظّم للعلاقات الاجتماعية والحقوقية والسياسية، وهكذا تكون السياسة أيضاً إحدى الساحات التي يؤثّر فيها الفكر التوحيدي، بحيث جُعلَت ضمن نطاق نظامه، وبناءً عليه، يتدخّل الفكر التوحيدي في قضايا المعرفة والأخلاق والسياسة، ويعمل تأثيره في هذه المجالات الثلاثة.

طبقاً لما ذُكِر، يشكّل التوحيد ـ عند الإمام الخميني ـ البناء الأساسي الموجّه للفكر بشكل عام، ويُعتبر الجوهر الأساسي لثورته الدينية. فهو يؤمن، بأن التوحيد ليس يُصلِح فقط باطن الإنسان، بل يوصل المجتمع أيضاً إلى الصلاح والفلاح، وعلى هذا الأساس يحقّق التوحيد ـ بالإضافة إلى العزة والكرامة ـ أموراً مهمّة أخرى، كعالم حرٍ وعامرٍ وخالٍ من أي فساد وظلم وتمييز عنصري، لا يتيسّر وجودها إلا من خلاله.

كان هذا جواباً مختصراً ومضغوطاً للأسئلة التي وردت في مقدّمة هذه المقالة، ونشرع الآن ـ وبالاستعانة بهذا الجواب الإجمالي ـ بالتفصيل أكثر.

في هذا المجال، سوف نبحث ـ أولاً ـ في الدرجات المختلفة للتوحيد في النظام الفكري الإسلامي، عندها سنقوم بإلقاء نظرة على رؤية الإمام الخميني ﵀ للتوحيد، لنصل إلى نظريّته الدينية وأفكاره بخصوص الثورة الدينيّة وتطلّعاته إلى الدين.

١ ـ المعرفة التوحيدية في النظام الفكري الإسلامي

كلمة «توحيد» مصدرٌ من باب تفعيل، ومعناه اعتبار الشيء وعدّه واحداً، وقد جاء في هذا الإستعمال باب تفعيل لإعلام القبول والإقرار، ولم يكن الهدف منه الإيجاد والجعل، كما هو الأمر ـ عادةً ـ عندما يكون الفعل متعدّياً، وكذلك جاء التوحيد في هذا الاستعمال على نسق التعظيم والتكبير، فكما كان معنى التعظيم عدّ الشيء عظيماً لا إيجاد العظمة فيه، كذلك التوحيد لا يعني جعل الشيء واحداً وإيجاد الوحدة فيه، بل

الاعتقاد بالوحدة والواحدية.

في عرف المسلمين، عندما يُذكر التوحيد مطلقاً دون قيد فإنّ المقصود منه نفس الإيمان بوحدة مبدأ الخلق، أمّا الفلاسفة والمتكلّمون المسلمون فيرون للتوحيد مراتب، هي: التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي.

أولاً - التوحيد الذاتي: وهو تنزيه الساحة الإلهية عن الشريك أو التركيب، والإيمان بأن الحقّ ليس له جزء ولا نظير ولا مثيل، وهو واجد لأحديته وواحديته: ((إنّه تعالى واحد أحدي المعنى))(١).

ثانياً - التوحيد الصفاتي: ومعناه أنّ صفات الله، كالحياة، والعلم، والقدرة هي عين ذاته المقدّسة، وليست زائدةً أو عارضةً عليها، وأنّه منـزّه عن هذا النقص، أي عن كون الصفات خارج الذات وعارضة عليها،

ذلك أنّ الكمالات ليست في داخل ذاته المقدسة، ((وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه))(٢).

ثالثاً - التوحيد الأفعالي: ويعني أنّ خلق العالم كان مترافقاً ونظامٍ قانوني، وأنّه مبتنٍ على الأسباب والمسبّبات المغروسة في داخله، فكلّ شيء ناشئ عن إرادة الله ومتّصل بمشيئته، وظواهر الوجود - كبيرها وصغيرها - بما أنّها تمدّ يد الاحتياج إلى خالقها ومرتبطة به، وبما أنّه قائم بذاته ﴿الله لا إله الا هو الحيّ القيّوم﴾ (البقرة: ٢٥٥)، لذا لم تكن مستقلّةً، بل تأتي في المرتبة اللاحقة في التأثير، وكلّ أثر يمكن أن يظهر في موجود فهو بالفعل والقوة الإلهيين ((لا مؤثر في هذا الوجود إلاّ الله)).

---

1) راجع: الصدوق، التوحيد٩: ١٤٤، الباب: ١١.

2) نهج البلاغة، الخطبة ١، ص٣٩، تحقيق صبحي الصالح.

إذن، فالتوحيد الأفعالي إيمان وإقرار بفقر ظواهر الوجود وتعلّقها دون أن يتعارض هذا الإيمان أو يرفض نظام العلية والمعلولية.

وللتوحيد الأفعالي فروع أبرزها:

. **التوحيد في الخالقية**: وهو اعتراف الموحّد وإيمانه بأنّ جميع موجودات العالم فقيرة ومحتاجة في وجودها إلى الفيض والتجلّي الإلهي، وأن الجميع مخلوق له، وأن ليس هناك خالق وموجد مستقل إلاّ هو: **﴿قل الله خالق كلّ شيء وهو الواحد القهار﴾** (الرعد: ١٦).

. **التوحيد في الربوبية**: يقال باللغة العربية للمالك والمدبّر والمتصرّف «رب»، والمدبِّر هو الذي يتعهّد الأمر، ووظيفته تنظيم الأشياء بحيث تصل إلى النتيجة المرغوبة والمتوخّاة بالطريقة المناسبة، والغرض من هذا التوحيد الإيمان بأنّ تدبير العالم، ومن جملته الإنسان، بيد الله سبحانه، وأنّ بسط الخلق قد جُعِلَ تحت ربوبيّة خالق الوجود وتدبيره، وأنّ الإنسان ـ حتى بعد خلقه وإيجاده ـ لم يُفَوَّض له تدبير نفسه، بل يعيش ويحيا بالتدبير الإلهي[1] **﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾** (طه: ٥).

ويمكن دراسة التوحيد الربوبي ـ طبقاً لاعتقادات المسلمين وآراء علمائهم ـ ضمن قسمين هما: الربوبية التكوينية، والربوبية التشريعية.

القسم الأول: الربوبية التكوينية: ويعني التوحيد فيها الإيمان بحقيقة أن التدبير والإدارة التكوينية للكون هي بيد الله، وليس هناك أيّ ظاهرة خارجية تحيد عن مجال ربوبيته. فكل شيء يسير بتدبير ربّ العالمين، من دوران الأفلاك وحركة المنظومات الفلكية، وحتى هبوب الرياح ونموّ النباتات وحركة النمل[2]، فهو واحدة من المراتب الدقيقة والصعبة للفكر

---

1) انظر: جعفر السبحاني، محاضرات في الإلهيات: ٥٧ ـ ٥٩. وانظر: التوحيد في النظام العقيدي والقيمي للإسلام، مصدر سابق: ٢١ ـ ٢٣.

2) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن١٠: ٤٨، و١٤: ٣٠٢.

التوحيدي، كما يعدّ إحدى حلقات السلسلة المتكاملة لمراتب التوحيد. ويكشف التدبّر والتفكّر في آيات القرآن الكريم عن أنّ الخلل العقدي عند الكثير من الكافرين والمشركين المعاصرين للأنبياء العظام كإبراهيم عليه السلام والنبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم كان في إنكارهم لهذه المرتبة، ففي الوقت الذي كانوا فيه مؤمنين بالتوحيد الذاتي والتوحيد الخالقي ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ (لقمان: ٢٥)، كانوا يتميّزون عن صفّ الموحدين بهذه المرتبة الحسّاسة من التوحيد الربوبي، من هنا كان احتجاج نبي الله إبراهيم عليه السلام على مشركي عصره بهذه الربوبية التكوينية لله ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَـٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ (الأنعام: ٧٦).

القسم الثاني: الربوبية التشريعية: المرتبة السامية التي لا يصل بدونها التوحيد إلى نصابه اللازم هي الإيمان بالتوحيد في الربوبية التشريعية، هذا القسم من الربوبية يرتبط بالأفعال الاختيارية والإرادة الحرّة للإنسان.

إن تمايز الإنسان عن المخلوقات الأخرى يكمن في الإرادة المختارة التي أعطاها الله له، فهو يقوم بالسعي والاختيار من خلال إرادته الحرّة لأجل التكامل والتطوّر، ويمكننا تسمية حركة ما بأنّها حركة إنسانية فيما إذا انطلقت في ظروف تحكمها الحرّية والإرادة البشرية، وكلّما كانت هذه الحركة إجباريةً وبفعل الإكراه - أي دون رأي الانسان وتفكيره - فلا يمكن اعتبارها إنسانية.

وعليه، تقتضي الربوبية الإلهية - وبحكم أفعال الإنسان الإرادية والحرّة - أن لا تتركه وشأنه بعد أن أنعمت عليه بالإرادة الحرّة وأوصلته إلى حقّ الاختيار في مجال الفكر والإيمان الباطني وفي مجال العمل والسلوك الخارجي، وبعد أن جعلت في متناول يده أسباب إعمال هذه الإرادة الحرة جميعها، بل إن الله تعالى أرشده إلى الصراط المستقيم للفلاح وبيّن له الشقاء والسعادة، الخير والشر، ووضع له منهجاً للحياة الفردية والاجتماعية بغية

الوصول إلى الكمال والتقدّم، لكي يؤمن ويقبل بإرادته على هذا الصراط المستقيم ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة: ٢٥٦).

وعلى أساس هذا التوحيد الربوبي التشريعي، يفترض بالإنسان إطاعة الله فقط أو من أمَرَ الله بطاعته، وأن يتّبع قانونه وأوامره فقط، وأن لا يقبل إرادة شخص آخر غيره سبحانه، أو قانون غيره وأوامره، وأن يعطيه وحده حقّ الأمر والتشريع[1]، فالإيمان بالربوبية التشريعية لله من المراحل الصعبة والحسّاسة جداً في الفكر التوحيدي، ولاجتياز هذه المرحلة بنجاح على الإنسان أن يواجه امتحاناً عسيراً وابتلاءً قاسياً؛ وذلك لأنه ينبغي عليه أن يُحَصِّل هذا الإيمان بإرادته الحرّة، وأن يتّبع الأوامر الإلهية، ويتجاوز ميوله ورغباته النفسية، وأن يسلك الصراط الإلهي المستقيم، وهذا عمل كبير جداً، ومهم في مسير التكامل والسعادة الإنسانية.

إنّ التأمُّل في انحراف إبليس ـ كما رواه القرآن ـ شاهدٌ على هذه الحقيقة، فقد اعتبره من الكافرين، ووصفه بأنّه غير موحّد: ﴿وكان من الكافرين﴾ (البقرة: ٣٤)، فمن أين بدأ كفر إبليس وانحرافه عن جادّة التوحيد؟

إنّ الذي يبدو ـ وفقاً للمصادر الدينية ـ أنّ ابليس كان مؤمناً بالذات الإلهية، لا منكراً لها، حيث عبد الله ستة آلاف سنة لا يُعلم أنّها من سنيّ الأرض، أم من سنيّ السماء التي يومها كألف سنة[2]، فإبليس كان مؤمناً بالمبدأ والمعاد، ولذلك نجده يستمهل الله إلى يوم القيامة ﴿قال انظرني إلى يوم يبعثون﴾ (الأعراف: ١٤)، ومشكلة إبليس لم تكن في أيّ من التوحيد الذاتي أو الصفاتي أو الخالقي أو الربوبي التكويني، بل ما أوقع ابليس نفسه فيه وما أخرجه من زمرة الموحدين إنّما هو عدم إيمانه بالربوبية التشريعية، فلم

1) انظر: السيد محسن الخرازي، بداية المعارف الإلهية١: ٥٦.

2) نهج البلاغة، نقلاً عن التوحيد في النظام العقيدي والقيمي للاسلام، مصدر سابق: ٢٤.

يكن ليعتبر الأمر الإلهي مطاعاً دون نقاش؛ ولذلك عندما وجده غير موافق لميوله النفسانية ومشتهياته الباطنية وقع في الكفر.

هذه الحقيقة القرآنية تبيّن حساسية طريق التوحيد في الربوبية التشريعية وصعوبته، التي نؤمن بها على أنّها نصاب التوحيد وحدّه الذي على أساسه يعتقد الموحِّد أنّ الله وحده يستحقّ الطاعة، وأنّ شرعيّة كلّ سلطة سياسية وكل قانون إنما تؤخذ من هذا المبدأ الإلهي. وإلاّ فسيكون كلّ جهاز سياسي وحقوقي مجعول في عرض التشريع الإلهي واقعاً في تعارض واضح مع نظام التوحيد.

ومن هنا، يتّضح الارتباط بين مقولتي التوحيد والسياسة اللتين تبدوان غير مرتبطتين، أو أنّ ارتباطهما غير مأنوس، كما ويتضح دور التوحيد في التفكير السياسي للإنسان الموحّد الذي قبلَ جميع مراتب التوحيد ودرجاته ـ من التوحيد الذاتي والصفاتي إلى التوحيد في الربوبية التشريعية ـ وآمن بها.

وعليه، يمكننا الآن بعد هذا السرد المقتضب دراسة النظرية المعرفية للدين عند الإمام الخميني ﷺ، ثم تحليل رؤيته للثورة الدينية بالاعتماد على كلمة التوحيد ودورها في المنظومة الفكرية عنده، لنقوم ـ عقب ذلك ـ بمراجعة التوحيد في بناءاته الفكرية والسياسية.

٢ـ التوحيد في فكر الإمام الخميني

كما قال الإمام الخميني في معرض جوابه لمراسل صحيفة «التايمز» عندما عرَّف الأساس والمبنى الفكري الذي يحمله: «إنّ أساس جميع العقائد، وأهم وأكثر اعتقاداتنا قيمة هو التوحيد»[١]، فإن استعراض أفكاره في المقطع الزمني الحسّاس من تاريخه المليء بالمتغيرات يوصل ببساطة إلى نفس هذه الحقيقة، حيث إن أكثر مؤلفاته قبل سنّ الأربعين من عمره

---

١) انظر: صحيفة النور، مصدر سابق٤: ١٦٦ ـ ١٦٧.

تدور حول محور التوحيد، وتختصّ بالموضوعات العرفانية المرتبطة به.

فنتاجاته المهمة، مثل ((شرح دعاء السحر))، و((مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية))، و((التعليقة على الفوائد الرضوية))، و((التعليقة على شرح فصوص الحكم))، و((مصباح الأنس)) و((شرح الأربعون حديثاً))، جميعُها كتبت في المقطع الزمني الذي لم يكن قد تصدّى فيه للمرجعية، والذي كان خلاله مشغولاً بالتدريس والكتابة في مدينة قم، ولم يكن قد بدأ بالتصدّي للشأن السياسي بشكل واضح وفعّال.

وهذه الحقيقة تحكي عن اشتغال قلبه وميله الباطني آنذاك إلى موضوع التوحيد أكثر من أيّ موضوع آخر، وهذاما نفهمه أيضاً من سيرته على الصعد الدينية والسياسية المختلفة، وقد رافقه هذا الميل إلى آخر أيّام حياته، وعلى أساسه فَهِمَ العالمَ والإنسان والدين والسياسة، وكلَّ موضوع مفترض آخر.

تأثر السيد الخميني في ميدان الفكر التوحيدي بالقرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام أكثر من أيّ شيء آخر، ثم بالعرفاء المسلمين، وكان يقوم بتحليل التوحيد وتبيينه على أساس تعاليم القرآن وأحاديث المعصومين عليهم السلام. فهو وإن قام في بعض الموارد بإثبات المبدأ بالاستفادة من برهان النظم، أو برهان الإمكان والوجوب، وأن الممكنات تحتاج بأصل وجودها الى الواجب[1]، إلا أنّه كانت لديه في مباحث المبدأ ومعرفة التوحيد ميلاً أقوى وأوضح إلى الفطرة، تبعاً لأستاذه الحكيم آية الله الشاه آبادي رحمه الله.

فعلى أساس هذا الاعتقاد ـ أي أنّ لفطرة الإنسان تعلّقاً بالكمال المطلق، وأنّ الإنسان بفطرته يتنفّر من كل نقصٍ وعيب، ويسعى إلى الكمال المطلق ـ يمكن الوصول إلى معرفة المبدأ وإثبات التوحيد[2]، إن عشق

---

1) انظر: الأربعون حديثاً: ١٩٥، الحديث ١٢، وتفسير سورة الحمد: ٩٨ ـ ١٠١.

2) الأربعون حديثاً: ١٨١، الحديث ١١.

الكمال المطلق والتنفُّر والانزجار من النقص من المسائل الفطرية عند الإنسان، ومن هذه الفطرة نستطيع أن نثبت الهويّة المطلقة الإلهية، فالهدف من عشق الكمال المطلق أنّ الأشياء المرغوبة التي نراها بين الناس، كالثروة، والسلطة، وحبّ العلم، وغير ذلك، والتي يبحث كلُّ شخص عن محبوبه بينها، ويظن أنّه محبوبه الواقعي ـ وحيث إنّ الفرق بين الناس هو في تعيين مصداق المحبوب وتحديده ـ عندما يرجع إلى فطرته فإنّه لا يقنع بهذا المحبوب، وإذا وجد شيئاً أكمل منه فإنّ قلبه يتعلّق به مباشرة.

إنّ نور الفطرة هو الذي يهدي الإنسان إلى الكمال الذي لا عيب ولا نقص فيه، وهذه الفطرة نفسها هي منبع جميع حركات الإنسان ومساعيه، وهي مصدر طاقة تحمّله للمشاق في هذا العالم، إنّ اختلاف الناس إنّما يقع فقط في تعيين المحبوب الواقعي، فكلّ إنسان يتخيّل كماله ومطلوبه في شيء، فالطالب للسلطة إذا استطاع أن يحكم جميع بلاد العالم لا يكتفي بذلك، بل يتوجّه قلبه إلى حكم بلاد أخرى، لأنّ قلب الإنسان متوجّه إلى الكمال الذي لا نقص فيه، وإلى العلم الذي لا جهل فيه، وإلى القدرة التي لا عجز فيها، وإلى الحياة التي لا موت معها، فالجميع عاشق للكمال المطلق وليس هناك من معشوق سوى الذات الكاملة المطلقة، التي هي مورد توجّه الفطرة. هذا هو حكم الفطرة، وأحكام الفطرة في أوضح البديهيات.

في تفسيره لسورة التوحيد، اعتبر الإمام الخميني ﷺ في المرحلة الأولى أن ضمير ((هو)) إشارة إلى الهويّة المطلقة الإلهية، وأن هذه الهوية المطلقة هي مركز توجّه فطرة الإنسان ومطلوب الجميع ومعشوقهم. ثم اعتبر في المرحلة الثانية أنّ الهوية المطلقة تثبت ستة صفات من أوصاف الباري تعالى، أشير اليها في تتمّة هذه السورة المباركة وهي: ١ ـ الله: مجمع جميع الكمالات. ٢ ـ الأحد: البساطة وعدم التركيب. ٣ ـ الواحد: عدم وجود نظير ومثيل (لازم الأحدية). ٤ ـ الصمد: التنـزّه عن كل عيب ونقص. ٥ ـ لم يلد: ليس له ولد. ٦

ـ لم يولد: لم يلده أحد[١].

وهكذا تثبت سورة التوحيد (الإخلاص) ـ بإلهام من الفطرة الباحثة عن الكمال ـ التوحيد في مراتب الذات والصفات والأفعال.

نصل بعد هذه المرحلة إلى بيان التوحيد الأفعالي عند الإمام الخميني، فقد اعتبر، عند بيانه مسألة التوحيد الأفعالي الدقيقة جداً والغامضة، بإلهام من الكتاب والسنّة، أنّ العلاقة بين الوجود وبين الله علاقة خاصّة، ومميزة يُعَبَّر عنها بالتجلّي والظهور، وهذه العلاقة تختلف اختلافاً ماهوياً ملفتاً عن باقي أنواع العلائق الأخرى المعروفة لدى الإنسان[٢].

ومن أهم نماذج العلائق المعروفة للإنسان العلاقة الوجودية بين الأب والإبن، وبين شعاع الشمس وقرصها، وبين الحواس ـ كالسمع والبصر ـ والنفس، ففي هذه الأمثلة الثلاثة المذكورة، نلاحظ الانفصال والبينونة مشهودين في الأول، حيث لا نجد فيه علاقة تكوينية شديدة، أمّا في الثاني، ولو أنّ العلاقة أصبحت أعمق إلاّ أنّ التمايز مشهود فيه أيضاً، أمّا في المثال الثالث فيظهر الارتباط الكامل والعلاقة القوية بحيث يدرك الإنسان بالعلم الحضوري ويرى بالشهود أنّ للنفس إحاطة قيوميّة، من الجوانب جميعها، بقواها وحواسّها، وأنّها متّصلة بها من جميع الجوانب أيضاً.

بالرغم من ذلك، يعتبر الإمام الخميني أن العلاقة بين ظواهر العالم وبين الله سبحانه أدقّ من هذا كلّه، بل ويعتقد أن هذه العلاقة غير قابلة للبيان والوصف، لأنّ الألفاظ لا تستطيع أن تتحمّل تلك المعاني، وإذا أردنا أن نخبر عن هذه العلاقة أو نصوغها في قالب الألفاظ، فالأفضل أن نعبِّر عنها بالظهور والتجلّي الموجود في كلمات العرفاء، والذي يمكن أن نشاهد نماذج منه في آيات القرآن وبعض الأدعية المأثورة.

---

1) المصدر نفسه: ١٨٥.

2) تفسير سورة الحمد: ١٧٥ ـ ١٨٨.

ومن جملة هذه التعابير ما جاء في الآية الشريفة: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا﴾ (الأعراف: ١٤٢)، ففي هذه الآية كلام عن تجلّي الله سبحانه لموسى عليه السلام. ونشاهد مثل هذه التعابير في دعاء السّمات، والمناجاة الشعبانية، فالله يقسم في دعاء السّمات: ((وبنور وجهك الذي تجلّيت به للجبل فجلعته دكّاً وخرّ موسى صعقاً)) حيث يشير إلى قصّة موسى عليه السلام نفسها التي نقلها القرآن الكريم، وفي المناجاة الشعبانية أيضاً نقرأ: ((إلهي واجعلني ممن ناديته فأجابك، ولاحظته فصعق لجلالك، فناجيته سرّاً)).

يتحدّث الفلاسفة والفقهاء عن العلّة والمعلول، والخالق والمخلوق، والأثر والمؤثر، ليبيّنوا علاقة عالم الوجود بالله تعالى، أمّا الكتاب والسنّة فقد عبّرا بالتجلّي والظهور؛ لأنّ ذلك يوصلنا بشكل أفضل إلى حقيقة الموضوع، من هنا نجد أنّ القرآن الكريم عندما أراد وصف الله بأنّه نور السماوات والأرض قال: ﴿الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥)، ولم يقل: ((بالله تستنير السماوات والأرض)) لأنّ هذا التعبير ـ برأي الإمام الخميني قدس سره ـ يحكي عن نوع من التغاير والانفصال، فيما نفهم من تعبير ﴿نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أنّ السماوات والأرض هما ظهور نور الله، بمعنى آخر تجلّي الله، وأن جميع الموجودات ـ علاوة على أنّها نور من نور الله ـ ليست شيئاً بحدّ ذاتها، كما لا استقلال لها.

فالاستقلال معناه خروج الموجود عن حدّ الإمكان ودخوله حدّ الواجب ومرتبته، فيما شعاع الوجود ذاك والتجلّي الذي وجدت به الموجودات لو عُدم فسوف تصبح الموجودات كلّها عدم؛ أي تخرج عن حالة الوجود وتعود إلى حالتها الأولى؛ لأنّ استمرار الوجود يكون بتجلّيه هذا، أي تجلي الحقّ تعالى، وبه يوجد العالم كلّه، فهو ـ إذاً ـ مبدأ حقيقة الوجود[1].

---

1) المصدر نفسه: ١٠٢ ـ ١٠٣، و١٧٥ ـ ١٨٨.

وطبقاً لما ذكرناه باختصار، نصل إلى تحديد رؤية الإمام الخميني للوجود، إذ يعتبر العالم تجلٍّ للحقّ سبحانه، وأنّه عين الربط والتعلّق به سبحانه، وقد برهن على هذه الرؤية جيداً في الحكمة المتعالية الصدرائية على أساس نظريّة الإمكان الفقري، وهي التي بيّنت كيفية العلاقة بين العلّة والمعلول[١].

إنّ فعلية ومبدأية واجب الوجود في الفكر الفلسفي الخميني لا تشابه عليّة الفواعل الطبيعية التي يتصرّف فيها الفاعل في موادّ الموجودات، فليس الله كالنجّار والبنّاء، بل يوجد الأشياء بنفس الإرادة بدون سابقة، وعلمه وإرادته هما علّة ظهور الأشياء ووجودها.

وهناك مثالان يمكنهما ـ إلى حدّ معين ـ توضيح هذه العلاقة، أحدهما مثال موج البحر. فالموج ليس شيئاً خارجاً عن البحر، والبحر عندما يكون مائجاً إذا نظرنا اليه نرى شيئين: البحر، وموج البحر، فالموج مفهوم عارض على البحر، ولكن واقع الأمر أنّه ليس شيئاً آخر غيره، إذاً موج البحر عينه، العالم أيضاً موج، والمثال الثاني علاقة الذهن بالإنسان نفسه، حيث يوجد ـ بمجرد الإرادة النفسية والتصميم ـ الصور الذهنية، مظهراً ما في باطنه[٢].

يصرّح الإمام الخميني بأنّ هذه المطالب هي مسائل التوحيد المطلق، وهي وإن ثبتت بالبرهان إلاّ أنها تحتاج إلى المشاهدة، لأنّ البرهان حجاب ومانع عن الرؤية بل هو عمىً، لذا يفترض أن يبلغ هذه القضايا القلبُ نفسه، فهو كالطفل يجب أن نعلّمه كلمةً كلمةً (كالتهجّي)، كذلك من يريد إدراك هذه المسائل بعقله يجب أن يلقّنها قلبَه، وعندما تصل الى القلب بالتكرار والمجاهدة وأمثالها سيؤمن عندها بأنّه «ليس في الدار غيره ديّار»، وإذا لم يحصّل ذلك فإنّه على الأقل لا ينكره، فلا ينبغي على الإنسان أن ينكر كلّ

1) انظر: الأسفار الأربعة٢: ٢١٦.

2) تفسير سورة الحمد: ١٥٩ . ١٦١.

ما لا يعلم، بل يجب أن يحتمل ذلك ((كل ما قرع سمعك ذره في بقعة الإمكان))، أي لا تردّه[1].

ومن يتأمّل صفحات حياة الإمام الخميني قدس سره يجد بوضوح أنّه ـ علاوة على البرهان ـ سار خطوات طويلة في مسير شهود الحقائق والأسرار العالية، وأنّه أورد إلى قلبه كلّ ما كان قد توصّل إلى إثباته بالبرهان الفلسفي والتأمّل العقلي وآمن به، إنّ هذا الإيمان بالتوحيد، واليقين الشهودي بالكمال المطلق ليس فقط الجوهر والأساس لكلّ أفكاره في الميادين المختلفة السياسية والفلسفية والاجتماعية والدينية وغيرها، بل هو أيضاً المبنى الأصيل الذي يجب أن تفسّر على أساسه مواقفه وأعماله السياسية وغير السياسية جميعها، وأن تدرس طبقاً له.

إنّ ما جعل الإمام الخميني في هذا المقام، وما ميّزه عن الآخرين، وزرع فيه النظرة العميقة، والصلابة والشجاعة، والزهد، والهمّة العالية، والاعتماد على النفس، والعبادة والخضوع لله، وحبّ الناس، وحريّة الفكر، وبساطة العيش، والعشرات من الخصال الحميدة والميزات البارزة الأخرى، وما مكّنه من أن يقف أمام الأعداء كالجبل الشامخ ولا يتردّد للحظة واحدة، وأن يتغلّب على الخوف ويكشف مكائد الأعداء ـ ما جعله هكذا ـ ليس إلاّ فكره التوحيدي.

فقد أنصت بكلّ وجوده ـ أكثر من الجميع ـ الى الموعظة الإلهية: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى﴾ (سبأ: ٤٦)، وقد أحدث في داخل نفسه ثورةً، وأمسك بزمام شيطان نفسه الأمّارة بالسوء، ولأنّه كان قد قام بذلك ((القيام لله))، فقد وجد حقّاً وعرف شهوداً أن الطريق الوحيد للإصلاح الداخلي (الباطني) والخارجي (الظاهري)، إصلاح النفس والعالم، إصلاح الدنيا والآخرة، هو في نفس هذا ((القيام لله)). فطبّق أوّلاً القيام ((الباطني))

---

1) المصدر نفسه: ١٦٣ ـ ١٦٤.

الداخلي وأنقذ نفسه، وعندها تحرّك لإنقاذ أمته، فبيّن لها طريق القيام لله من خلال إيمانه بوجوب تحرير الناس من نير جميع القيود الخارجية والداخلية، فأطلق مثل تلك الصرخة المدوية بوجه إعداء الوطن والدين، كالنظام الشاهنشاهي وأمريكا وإسرائيل، الذين كانت أفكارهم لا تهزّ إلاّ الآخرين، إنّ تصميماً، كإسقاط النظام الديكتاتوري ومواجهة مستكبري العالم، لا يتخذه إلاّ الموحّدون في هذا العالم، حيث لا يستطيع أي سياسيّ أن يفكّر فيه مجرّد تفكير.

ومن الطبيعي أن يستدعي البحث في التأثيرات الميدانية لهذه النظرة التوحيدية في مجال السياسة وإقامة النظام الديني مجالاً أوسع، باستقراء حياة هذا الرجل الكبير، نوكله إلى موضع آخر.

٣ـ دعوة الأنبياء عليهم السلام الأسس والمبادئ

من المسائل البارزة والأساسية في فكر الإمام الخميني قدس سره اعتبار التوحيد هدف بعثة الأنبياء عليهم السلام. يقول في هذا المجال: ((ما بعث لأجله الأنبياء عليهم السلام هو نشر التوحيد بين الناس ومعرفة العالم، وكلّ شيء آخر يعتبر مقدّمةً لهذا))[١]، ويؤكد في مكان آخر: ((جميع مقاصد الأنبياء عليهم السلام ترجع إلى كلمة واحدة، هي معرفة الله))[٢].

طبعاً نظرية أن ((الله هو هدف بعثة الأنبياء عليهم السلام)) قال بها بعض الكتّاب المعاصرين، لكن الشرح والتفسير الذي وضعوه لها يختلف مع رؤية الإمام الخميني[٣]، فهم يقولون: إنّ إبراهيم عليه السلام بصفته مؤسّس مذهب التوحيد لم يتحدّث مع نمرود سوى في عبادة الله، ولم يتدخّل في موضوع

1) صحيفة النور٢: ٢٢٧.

2) المصدر نفسه ١٩: ٢٨٣.

3) راجع كتاب ((الآخرة والله هدف بعثة الأنبياء عليهم السلام)) لمهدي بازركان.

ملكه، وبناءً على ما تعكسه الثقافة البشرية فإنّه حطّم قصر الشرك وهاجر إلى وادٍ غير ذي زرع ليبني هو وأولاده بيت الله، وليقيموا فيه الصلاة، وهكذا موسى عليه السلام لم يكن يعير اهتماماً لمُلك فرعون، ولم يكن يقصد الإطاحة به وإزاحة عرشه، بل طالبه باللين أن يترك بني اسرائيل[١].

ويقبل هذا التفسير أنّ دافع الأنبياء عليهم السلام كان الثورة على عبودية الإنسان والسير بالناس الى الخالق الحقّ، ولكن يمكن أن يقال فيه أيضاً: إنّ الوصول إلى مجتمع التوحيد ومحورية الله لا يقتضي من الأنبياء عليهم السلام تدخلاً في عروش الظالمين وتيجانهم، والمشكلة الأساسية في هذا التفسير أنّ التوحيد الأصيل قد بُتِرَ فيه وترك في منتصف الطريق، لأنّه توقّف عند التوحيد الذاتي والصفاتي كحدّ أكثر، دون أن يرتقي إلى مراتبه العالية والنهائية، حيث يعتبر التوحيد في الربوبية التشريعية المرحلة الأساسية وحدّ النصاب في التعارض مع الميول والنوازع النفسية للإنسان مقابل التوحيد؛ وذلك هو ما جعل هذا التفسير في القطب المخالف لفكر الإمام الخميني.

يعتقد الإمام الخميني أنّ «مناهج التوحيد والأديان السماوية ترتبط بجميع أبعاد وجود البشر، فقد وضعت برامج للإنسان من قبل ولادة الجنين، ونظام لتشكيل الأسرة، وكيفية التربية، وحتى الأبعاد الأخرى لحياته في العالم»[٢]، ويقول في شرحه وتفسيره لهدف الأنبياء عليهم السلام، ضمن نطاق إرسالهم لإصلاح الإنسان وإعداده إعداداً صالحاً: «إنّ إقامة العدل هي نفس عملية إعداد الإنسان». لأنّ العدل والظلم سلوكان يصدران من نفس الإنسان، «وإقامة العدل هي تحويل الظالم الى عادل»[٣].

إنّ تشكيل الحكومة والتدخّل في السياسة ـ في هذه القراءة ـ من

---

1) المصدر نفسه: ٢٦ ـ ٣٩.

2) صحيفة النور٦: ١٦٣ ـ ١٦٤.

3) تفسير سورة الحمد: ١٢٩.

أهداف الأنبياء عليهم السلام، لكن لا الأهداف والغايات النهائية، فالحكومة هدف مرحلي ووسيلة للوصول إلى الأهداف العالية والسامية.

لاحظوا هذه الكلمات للإمام الخميني: ((لم يأت الأنبياء عليهم السلام ليقيموا الحكومة فقط، فماذا يريدون من الحكومة؟ هم يريدونها طبعاً، ولكن ليس بمعنى أنّهم أتوا ليديروا الدنيا، فالحيوانات لديها دنيا ويديرونها أيضاً، إنهم يريدون نشر العدالة طبعاً، وهذا هو نفس إراءة صفة الحقّ تعالى، فالذين يمتلكون البصيرة يهدفون إلى تأسيس الحكومة، حكومة عادلة، ولكن ليس هذا مقصدهم النهائي، فهذه كلّها وسائل كي يصل الإنسان إلى مرتبة أخرى، جاء الأنبياء عليهم السلام لأجل إيصاله إليها))[1].

بناءً على هذا، ثمّة مجموعتان من الأهداف المرسومة للأنبياء عليهم السلام، وليستا في عرض بعضهما، بل في طول بعضهما بعضاً، حيث ينبغي العبور من مرحلة للوصول إلى مرحلة أعلى، وأسمى هدف كان قدس سره ذكره بكلمة واحدة تحت عنوان ((معرفة الله))، أمّا إصلاح الإنسان وتربيته فهما جزء من أهداف الأنبياء عليهم السلام، لكنّه لأجل الوصول إلى التوحيد الأصيل عينه ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (الجاثية: ٢٣).

إنّ محورية الأنا عند الإنسان لا تجتمع مع التوحيد، لذلك فالوصول إليه يمرّ عبر هذا المسير، فإقامة العدل وتشكيل الحكومة، والتدخّل في الأبعاد الاجتماعية للحياة الإنسانية، والتي هي أيضاً من أهداف الأنبياء عليهم السلام إنّما هو لأجل تربية الإنسان، والإنسان الحائز على هذه التربية هو الهدف الأسمى لحركة الأنبياء عليهم السلام، لأنّه الموحِّد الواقعي.

ويمكن تلخيص المراحل الثلاث الآنفة الذكر على الشكل التالي:

إقامة العدل وتشكيل الحكومة ← تربية الإنسان ← معرفة الله ونشر التوحيد.

1) المصدر نفسه: ١٧٤.

ونشر التوحيد في نظريّة الإمام الخميني، تماماً كمعرفة الله، هو المقصد الأسمى لحركة الأنبياء عليهم السلام، ولأجل الوصول إلى هذا الهدف كان لديهم وظيفتان أساسيتان: الأولى: تحرير الناس من أسر النفس (الشيطان الداخلي)، والثانية: تحرير الناس من أسر الظالمين (الشيطان الخارجي)، وتظهر هاتان الوظيفتان بشكل واضح في سيرة الأنبياء الإلهيين عليهم السلام كموسى، وعيسى، والنبي الأكرم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فقد كان نهج النبي عيسى عليه السلام كذلك أيضاً، وإن لم يظهر ذلك في تعاليمه فبسبب عمره القصير وعدم تماسه الطويل مع الناس[1].

لقد استقى الخميني هذا المفهوم من المباني التوحيدية التي بلورتها الآيات القرآنية، فالقرآن الكريم عندما يبيّن هدف البعثة يقول: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ الله وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ﴾ (النحل: ٣٦)، فاجتناب الطاغوت إلى جانب عبادة الله أحد أهداف البعثة، وهذا ما نشاهده في مجاهدة الأنبياء عليهم السلام للطواغيت والمستبدّين إلى جانب دعوتهم التوحيدية، فلو أنّ إبراهيم عليه السلام لم يتحدّث مع نمرود إلاّ عن عبادة الله وما كان له دخل بملكه، أو أن موسى عليه السلام كإبراهيم لم يكن له دخل بملك فرعون، أو أنّ نبي الإسلام الذي دعا الناس للتوحيد لم يكن له دخل بالمتسلّطين على الجزيرة العربية وأصحاب القدرة والنفوذ، فكيف يمكن أن نفسّر الحروب التي جرت بين الموحّدين والمشركين على طول التاريخ؟!

عندما أعلن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦) لماذا وقفوا بوجه هذا الإعلان العقلائي وقاموا باضطهاده هو وأصحابه؟ وعندما كان إعلانه: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فلماذا قام هو وأصحابه بمحاربة هذا الفكر؟ لو كان هناك فكر لا دخل له بمنافع أرباب المال وأرباب السلطة والمزوّرين ولا تشمّ منه رائحة تهديد لهم ـ هو عقيدة

---

1) صحيفة النور١٨: ٢٢ ـ ٢٣.

وفكر صرف ـ أفلا ينبغي على مخالفيه عدم إبداء ردّة فعل تجاهه، وعدم الانجرار والإعلان عن معاداته؟ فحتّى عندما تؤول الأمور إلى العنف بسبب إحدى النظريّات العلمية في ميدان العلوم التجريبية، كدوران الأرض حول الشمس، يكون السبب يكون ـ بلا شك ـ التهديد الذي يطال منافع الأقوياء ومصالحهم.

لذلك إذا كان الفكر التوحيدي الأصيل بصدد الانتشار في المجتمع، فإنّه يحمل في داخله جوهرة يربيها فتنتج آثاراً ولوازم لا يستطيع أرباب المال والسلطة أن يقبلوها، ولا يستطيع أهل التزوير تحمّل وجودها، إنّ لوازم التوحيد الأصيل وآثاره تأخذ بيد الموحّد إلى ميدان المجتمع، وتجعله في حرب مع منافع الطواغيت لأجل إقامة العدل، وبسط القسط، وتحرير الإنسان من الظالمين.

بدون شك، إنّ التوحيد ـ بكل طاقته وبجميع درجاته التكوينية والتشريعية ـ عندما يقتصر على الذكر اللساني فقط ولا يجمع الناس، لن يتعارض مع منافع المشركين وعبدة الأصنام، كما لن يقوم بأيّ تحرّك ضدهم؛ لأنّه لن يواجه وسوف يبتعد عن مقولة السياسة والسلطة.

لقد كان السرّ في نعت القرآن الكريم اليهودَ والنصارى بالمشركين؛ أنّهم كانوا يقبلون كلام رهبانهم وقساوستهم دون نقاش، ويعصون الأوامر الإلهية، قال تعالى: ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ﴾ (التوبة: ٣١).

يقول السيد الخميني: ((لم يرد الأنبياء عليهم السلام الحرب، ولم تكن دعوتهم للسيطرة على بلد ما))[١]، لكن جاءوا ومعهم برامج لأبعاد الوجود الإنساني جميعها بغية وضع الإنسان في خطّ كلمة الله.

في العقائد الأخرى غير التوحيدية والتي يجري الحديث فيها عن السياسة والسلطة، غالباً ما يكون الهدف حفظ الدنيا وإرساء النظام، وليس

---

١) المصدر نفسه١٩: ٢٨٣.

هناك مجال للمعنويات أو الاهتمام بباطن الإنسان، بخلاف العقائد التوحيدية والأديان السماوية التي تهتمّ بأبعاد الإنسان قاطبتها، ابتداءً من شرائط الزواج، وأحكام العمل وآدابه، إلى الولادة والإرضاع والتربية، وذلك لأن الأديان الإلهية تهتمّ بأبعاد الإنسان عمومها، كما جاءت لأجل تربية البشر[1]. وضمن هذا الإطار يمكن أن تتجلي صورة الاهتمام بالسياسة في دعوة الأنبياء عليهم السلام.

٤ـ جدلية التوحيد والسياسة

مرّ معنا في بيان المراتب المختلفة للتوحيد في النظام المعرفي للإسلام، أن الربوبية التشريعية تمثّل إحدى أبعاد الربوبية الإلهية، وعلى أساسها يصل الموحّد إلى الإيمان بأنها كما تقتضي جعل الإرادة الحرّة ووسائلها في متناول الإنسان، كذلك تقدّم له البرنامج العملي والمنهج السلوكي الصحيح الذي يستطيع بمتابعته نيل السعادة والفلاح الأبديّين.

بناءً عليه، يجب على الإنسان أن يتّبع الأمر الإلهي فقط حتى يحصل على السعادة، وهكذا يكون التوحيد في التقنين في الحاكمية أحد أبعاد الربوبية التشريعية، ولهذا عندما يتحدّث الإمام الخميني ـ وفقاً لذلك ـ عن شرعية الحكومة وحقّ الحاكمية، يذهب إلى أنّ تأسيس الحكومة والنظام السياسي أحد حاجات البشر الضرورية، بل هو من أحكام العقل الواضحة.

إلا أنّه يحسن ـ بحكم العقل ـ تأسيس الحكومة، التي يلزم منها قيادة الناس، من قبل من هو مالك جميع الأشياء، وكلّ تصرف فيها يكون تصرّفاً في ملكه. ومثل هذا المالك ليس إلا إله العالم المالك لجميع الموجودات وخالق السماوات والأرض، وعليه، فكلّ حكم يتّخذه وكلّ تصرف يجري

1) المصدر نفسه٦: ١٦٣ ـ ١٦٤.

على يديه فهو يتمّ في مملكته، وإذا فوّض الحكومة لشخص ـ عبر الأنبياء عليهم السلام ـ وجعل حكمه ملزماً ينبغي على الناس اتّباع هذا الشخص، ولا يفترض بالانسان قبول غير حكم الله أو الاعتراف بغير المفوّض من قبل الله، إذ الآخرون بشرٌ مثله لديهم الشهوة والغضب والشيطنة والخداع، ولا يبتغون إلا منافعهم الشخصية، بل ويضحّون بمنافع الآخرين لأجلها[١].

من هنا، أثبت الإمام الخميني التوحيد في الحاكمية السياسية بالبرهان العقلي المتقدّم، كما اعتبر الآيات (السياسية) في القرآن شاهداً عليه أيضاً، ومن جملة هذه الآيات: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ الله فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤)، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ الله فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)، ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ الله وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ (المائدة:٤٨)[٢].

هكذا وضع الإمام الخميني الحاكمية السياسية أيضاً تحت غطاء التوحيد؛ بالاستناد إلى البرهان الفلسفي، وبالتأكيد على وجود غريزة حبّ المنفعة والأنانية عند الناس، كما وبالاستفادة من الآيات القرآنية، واعتبرها أحد مراتبه.

وملخص نظريته السياسية في ذلك: أنه لا أحد غير الله يملك حقّ الحكومة على أحد، ولا أحد له حقّ التقنين غيره، وهو وحده ـ بحكم العقل ـ الذي يحقّ له تشكيل الحكومة للناس ووضع القانون لهم.

أمّا هذا القانون فهو نفس الأحكام المسنونة في الإسلام، وهو قانون دائم وشامل، وأمّا هذه الحكومة فهي تحت لواء النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام في عصرهما، إذ أنّ الله قد أمر جميع البشر بنصّ القرآن بطاعتهما، وفي عصرنا الحاضر تكون تحت لواء الفقهاء[٣].

1) كشف الأسرار: ١٨١ ـ ١٨٢.

2) المصدر نفسه: ١٨٣.

3) المصدر نفسه: ١٨٤ ـ ١٨٥.

وهذا الطرح المستبطن في صميم الفكر الخميني يُعَدُّ من المباني المحكمة لفكره السياسي، ومن الأصول الموجّهة لحركته طوال تاريخ حياته السياسية، وعلى أساسه تتّضح حركته وسرّ دخوله ساحةَ المجتمع وميدان الصراع بين الأفكار كالمعترك السياسي مثلاً.

موحدٌ صادق نزل إلى الميدان عشقاً لله، ورأى الوجود كلمات وآيات تدلّ على الذات الإلهية؛ لأنّه آمن بأنّ العالم تجلٍّ وظهور لها، وقام بدوره الخلاّق في ميدان الحياة الاجتماعية، لأنّه قام بأداء تكليفه وأطاع أمر الله الذي أصدره عن طريق الوحي، وبتعبيره هو نفسه: ((يعمل ولكن لله، يحمل السيف ويقاتل لله، قيامه لله، فجميع هذه الحروب ضدّ الكفار والمستبدّين شنّها هؤلاء الموحّدون وهؤلاء الداعون))[1].

ولأجل بيان الدور الهام للتوحيد، يشير الإمام الخميني ـ بوصفها شاهداً على كلامه ـ إلى رواية تاريخية متعلّقة بحرب الجمل، وردت في كتاب توحيد الصدوق[2]: ((وقف أعرابي من أهل البادية يوم الجمل مقابل أميرالمؤمنين عليه السلام وقال: هل تقول إنّ الله واحد؟ فهجم عليه الناس وقالوا له: أيها الرجل! أفلا ترى أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام مشغول البال؟ فقال لهم الأمير عليه السلام: دعوه فإنّ الذي يريده هذا الأعرابي هو الذي نريده من القوم))[3].

فطبق هذه الرواية، يعتبر أميرالمؤمنين عليه السلام حرب الجمل حرباً توحيدية، وأنّه خاضها لأجل الدعوة إلى التوحيد، مع أنّ الفئة التي اصطفّت لقتاله كانت تقيم الصلاة، وتنطق بالشهادتين، ومع ذلك لم يعتبر الإمام علي عليه السلام إيمانهم إيماناً توحيدياً بل واجههم، فما الحكمة في الأمر؟

الحكمة هي أن أصحاب الجمل مع إقرارهم بالتوحيد الذاتي والصفاتي إلاّ أنهم كانوا يتزلزلون عندما تصل النوبة إلى التوحيد في التشريع

---

1) تفسير سورة الحمد: ١٥٠ ـ ١٥١.

2) المصدر نفسه: ١٥١.

3) الصدوق، التوحيد: ٨٣، ح٣.

والحاكمية السياسية، فلا يعودون مستعدين لاتّباع النظام السياسي الذي أمرهم الله باتّباعه، لذلك لما سعوا في الفتنة وقاموا بتهديد النظام السياسي التوحيدي اضطرّ الإمام عليه السلام لمواجهتهم ليفقأ عين الفتنة، ويعيد الأمن إلى جسم المجتمع الإسلامي.

من هنا يمكن فهم سرّ جعل الإمامة، في مدرسة أتباع العترة الطاهرة، من الأصول، وسرّ ذكرها إلى جانب التوحيد. فالإمامة بما هي قيادة سياسية ورئاسة للدين والدنيا من اللوازم الأساسية للتوحيد، والتوحيد بدون الإمامة لا يصل إلى نصابه المطلوب.

في حديث «سلسلة الذهب» المشهور الذي رواه الإمام الثامن علي الرضا عليه السلام على مسمع اثني عشر ألف عالم نيشابوري في تلك الظروف السياسية الحرجة ورد أنّه عليه السلام قال: سمعت عن أبي موسى بن جعفر عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن أميرالمؤمنين عليه السلام عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن جبرئيل هذا الحديث القدسي: «كلمة لا إله إلاّ الله حصني، فمن دخل حصني أمن من عذابي»[1]، وعندما مشى به مركبه خطوات التفت عليه السلام إلى الجمع وأردف قائلاً: «بشرطها وشروطها وأنا من شروطها». هذه التكملة للحديث في الرواية تؤكّد الارتباط العميق بين الإمامة والتوحيد، والارتباط بين كلمة «لا إله إلاّ الله» واتّباع النظام السياسي المنبثق عن الأمر الإلهي.

وطبقاً لهذه الرواية الشريفة، يمكن لكلمة التوحيد أن تكون مفيدةً، وأن يسعد الإنسان في ظلّها، لتجعله في حصن حصين، وفي أمانٍ من لهيب النار الإلهية المسجورة، كلما كانت هذه الكلمة خالصة أصيلة، وهذه المرتبة من الخلوص يمكن أن تحصل باتّباع الأمر الإلهي في الشؤون كافّة، وذلك عبر السير على خطّ الإمامة والطاعة التامّة للكيان المتصدّي لقيادة المجتمع بالأمر الإلهي.

---

1) المصدر نفسه: ٢٤، ح٢١.

وحيث إن هذه المرتبة من أعلى مراتب التوحيد ـ وطبقاً لما جاءت به الروايات ـ فإنّ الوصول إلى هذا المقام الرفيع والخالص صعب المنال لا يتيسّر لكل أحد، إذ أنّ شخصيات بارزة ذات تاريخ مشرق في صدر الإسلام، كطلحة والزبير اللذين حاربا الشرك جهاراً، وحملا السيف مراراً لأجل إعلاء كلمة التوحيد، تزلزلت أقدامهما في هذا المقام، دون أن تتمكّن من إكمال الطريق، إن شخصاً كمعاوية لطالما أعلن في أذانه الشهادة لله بالوحدانية هو في الواقع مشرك؛ لأنّه حارب ولي الله، ومنع إقامة العدل ونشر القسط، وبعنوان ((القيام لله)) يجب الوقوف بوجه عصيانه واستبداده.

٥ ـ التوحيد والبنية التحتية الفكرية للدولة الدينية

طبقاً لما مرّ، تتشكّل مقولة السياسة في حركة الأنبياء عليهم السلام على أساس التوحيد ومحوريته، وهذا ما شاهدناه في الثورة الإسلامية في إيران وفي قيادة الإمام الخميني قدس سره لها، حيث كان بناء المجتمع على أساس المعايير والموازين التوحيدية قد شكّل الحجر الأساس للثورة، والنداء التوحيدي الذي أطلقه الإمام الخميني إبتداءً من صرخته في مدينة قم المقدّسة إلى وصيّته الإلهية السياسية التي قرئت على مسامع الأمّة كان الغاية القصوى لها.

وعلى هذا الأساس يُطرَح ((التوحيد)) بوصفه البناء الرئيس والأكثر أهميّةً في الفكر السياسي الخمينوي، والذي ينبغي أن يُلتفت إليه ويُقيّم ضمن سيرته النظرية والعملية والحكومية. فالتفكّر فيه هو أفضل نبراس للأجيال المقبلة حتى تحكّم مباني الثورة والحكومة الإسلامية وتحفظها من أجل الوصول إلى الغاية المنشودة.

في نظرة إلى المستند التاريخي الأول المحفوظ عن الإمام الخميني في كتاب صحيفة النور[1]، يمكن أن نجد ـ إذا أردنا تحليل الثورة الإسلامية

1) صحيفة النور١: ٣ ـ ٤.

والبحث عن مبانيها وأهدافها وشعاراتها ـ ضالّتنا، فهو يرى، في هذا المستند، عند تفسيره للآية الكريمة: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى﴾ (سبأ: ٤٦)، أنّ القيام لله هو الطريق الوحيد لإصلاح العالم. فمن خلال الفكرة المطروحة في هذه الآية، بيّن الله تعالى طريق الانتقال من منزل الطبيعة المظلم إلى غاية سير الإنسانية، واختار الموعظة الأفضل من بين المواعظ جميعها ليقدّمها في هذه الكلمات، ويجعلها السبيل الوحيد لإصلاح العالم.

القيام لله هو الذي أوصل إبراهيم الخليل عليه السلام إلى منزلة الخلّة لله؛ وأنقذه من المظاهر المختلفة للوجود، وهو الذي سلّط موسى الكليم عليه السلام بعصا على الفراعنة، ومكّنه من أن يفني عروشهم ويصل إلى ميقات المحبوب، وهو الذي نصر خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله لوحده فجعله يتغلّب على عادات الجاهلية جميعها وعقائدها، كما خوّله تحطيم أصنامها وإخراجها من بيت الله، ليحلّ مكانها التوحيد والتقوى، وهو الذي أوصل تلك الذات القدسية إلى مقام قاب قوسين أو أدنى.

في هذه الرسالة التي أعلنها بتاريخ ١٥ / ٢ / ١٣٢٣هـ. ش ونُشِرَت قبل ثلاث وأربعين سنة من الآن ـ وبعد أن اعتبر «القيام لله» الطريق الوحيد للإصلاح الداخلي والخارجي، ومن خلال تعداد مصائب وويلات ذلك الزمان ـ استنهض الخميني المجتمع الإيراني، بل الشعوب المسلمة آنذاك جميعها، لقد أتى في تلك الرسالة على ذكر أسباب تلك المصائب والويلات قائلاً: «إنّ الأنانية وترك القيام لله هما اللذان أوصلانا إلى هذه الأيام السوداء، وسلّطا علينا جميع المستكبرين، وجعلا البلدان الإسلامية تحت نفوذ الآخرين، القيام لأجل المنافع الشخصية هو الذي خنق روح الوحدة والأخوّة في الأمّة الإسلامية، وأحكم قبضة عبّاد الشهوة والسلطة على مصير الشيعة. أولئك المتسلطون المشغولون بإهلاك الحرث والنسل، وتطبيق القوانين اللادينية، وقوانين فساد الأخلاق ونشر الفحشاء».

ثم دعا جميع الصلحاء في المجتمع من علماء الدين والمثقفين المتديّنين والوطنيين لسماع الموعظة الإلهية قائلاً: ((تهبّ في هذا اليوم نسائم الروحانية الإلهية وهو أفضل يوم للقيام بالإصلاح))[١].

طبقاً لهذا المستند التاريخي، يتبين لنا أن المحور لكلّ حكومة إصلاحية في فكر الإمام الخميني هو القيام لله.

ويعتبر العرفاء أنّ ((القيام لله)) أول منازل السلوك ويسمّونه ((اليقظة))[٢]، والإمام الخميني بفكره الشمولي، عدّ هذه اليقظة المذكورة نفسها سرّ النجاح والتوفيق للتكامل الداخلي والكمال الخارجي، وبهذاالهدف وبهذا النداء رسم مسار ثورته خلال عهود جهاده الطويلة، وبعد انتصار ثورته.

لذلك كرّر في باريس على مسمع مراسل ((التايمز)) نفس ما كان قد قاله في قم قبل ثلاث وأربعين سنة، في أنّ أساس جميع العقائد هو التوحيد، وبعد ذلك نستنتج منه مقولات مهمة جداً وثمينة، كالحرية، ونفي التسلّط والتمييز العنصري، والصراع مع الاستعمار والاستبداد[٣].

لقد أكّد مرةً أخرى، بعد انتصار الثورة الإسلامية ـ وعندما كان يلقي على الأمة دروساً في تفسير سورة الحمد ـ على أنّ ((القيام لله)) أو ((اليقظة)) هي الموعظة الإلهية الأولى، وبذلك علّم مجتمعه طريق بناء الذات، وكيفية السير على طريق السعادة الأخروية[٤].

ونستطيع كذلك أن نشاهد في رسالته إلى ((غورباتشوف)) مظهراً آخر من مظاهر النداء التوحيدي الذي أطلقه[٥].

---

1) المصدر نفسه١: ٤.

2) عبد الرزاق الكاشاني، شرح منازل السائرين: ١٧.

3) صحيفة النور٤: ١٦٦ ـ ١٦٧.

4) تفسيرة سورة الحمد: ١٢٨ و١٤٥.

5) نداء التوحيد أو رسالة الإمام الخميني إلى غورباتشوف في ١١ / ١٠ / ٦٧ هـ . ش

في الختام أيضاً، وبالمضمون عينه الذي تواتر عنه في خطبه وبياناته التي وجّهها إلى أتباعه ومريديه، ذكر الإمام الخميني ﺗﺪﺱ ﺳﺮﻩ في وصيته السياسية والإلهية: من أين يجب البدء إذا أراد أحد أن يحلّل الثورة، وأن يقف على أهداف الشعب الإيراني في تضحياته لأجلها، وأن يكشف المباني الأساسية لفكر قائد الثورة، والأصول الموجّهة لحركته طوال سنيّ قيادته وإمساكه بزمام الأمور، وذلك إشارةً منه إلى الجميع، لتسجيلها على صفحات التاريخ.

إنّ كلامه في خاتمة وصيته كان: «إنّ ما قمت لأجله ـ أيّتها الأمّة الشريفة والمجاهدة ـ وما سعيتم لتحقيقه وبذلتم الأموال والأرواح وما زلتم تبذلون لأجله هو أسمى وأقدس مقصد، وهو الهدف المنشود منذ حدوث العالم في الأزل، وسوف يبقى بعد هذا العالم إلى الأبد، والتوحيد هذا بأبعاده الرفيعة التي هي أساس الخلقة وغايتها في عرض الوجود وفي درجات ومراتب الغيب والشهود، هو ذلك الدين الإلهي بالمعنى الواسع، وهذا الهدف تجلّى في الدين المحمدي بتمام معناه ودرجاته وأبعاده، وقد كان سعي الأنبياء العظام والأولياء الكرام جميعهم سلام الله عليهم أجمعين لأجل تحقّقه، وبدونه لا يمكن الوصول إلى الكمال المطلق، والجلال والجمال اللامتناهي، وهو الذي شرّف الآدميين على الملكوتيين وعلى ما هو أعلى منهم، وهو الذي بالسير فيه يحصل للآدميين ما لا يحصل لأيّ موجود من أهل الخليقة، لا في السرّ ولا في العلن»[١].

هذا الدرس الذي تعلّمه الشعب الإيراني جيّداً في الصحيفة الناصعة لأقوال الإمام الخميني ﺗﺪﺱ ﺳﺮﻩ وأفعاله تجلّى في شعاراته خلال الأيام السابقة على الثاني والعشرين من بهمن[٢] واللاحقة له.

ويمكن أن نشاهد هذا التجلّي بالعودة إلى الشعارات الأساسيّة لتلك الأيام، فنداءات «الله أكبر» «الخميني محطّم الأصنام»، «الخميني يجري

---

1) الوصية السياسية الإلهية للإمام الخميني.

2) يوم انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

في عروقنا))، ((ثورتنا حسينية))، ((الله واحد، خميني قائد)) كانت تمثّل البلورة الثورية للأهداف التوحيدية، فكلمات الإمام الخميني كانت تنعكس في شعارات الأمّة، وشعارات الأمّة كانت تتلألأ في كلماته، وكان هذا التبادل يشكّل لوحةً كاملةً من الجمال والجلال. فالأمة كانت تبحث فيه عن إبراهيمها الذي حارب النمرود بفأسه، وهو كان يشهد فيها تحقّق الحلم الإبراهيمي وأهداف الأنبياء والأولياء الإلهيين.

من الظلم تفسير قيادة الإمام الخميني بالكاريزما الشخصية، وأن نحلّل أسباب قوّته بأنها من نوع أسباب العظمة، فهذا التفسير والتحليل ناشئ عن عدم معرفته، وعن الجهل بأمّته.

بدون شك، لو لم يعرف هذا الرجل حاملاً لواء التوحيد وأحد الأتباع الحقيقيّين لإبراهيم الخليل عليه السلام - وعالم فقيه عُدّ في الروايات أفضل من أنبياء بني إسرائيل - ولو لم يعتبره الملايين من عشاق أهل البيت عليهم السلام نائباً لولي العصر (عج) ومرجعاً للتقليد، لم يكن ليقدر على القيام بما قام به، وأن يسقط النظام الملكي الذي دام ألفين وخمسمائة سنة حاكماً على رقاب الناس - وهو ما لم يكن ليخطر على بال أيّ محلل سياسي - وأن يقطع أيدي المستعمرين الأجانب عن إيران.

فكم من المصلحين من أصحاب العظمة والخصائص الشخصية البارزة قد تعرَّف عليهم الشعب الإيراني، ولكن لأنهم لم يكونوا يحملون لواء الزعامة والمرجعية الدينية بقيت حركتهم بتراء، ولم يستطيعوا توحيد صفوف الشعب الإيراني وراءهم، وقد أظهر هذا الشعب المسلم طوال تاريخ حياته السياسية في ثورة التنباك والحركة الدستورية، والثورة الإسلامية، أنّه يقرّر ويتبع ويبايع، إلى حدود التضحية بالنفس، عندما تكون الراية في يد مرجعٍ تقيٍ وإلهي، ونائب من النواب الحقيقيّين لإمام العصر (عج).

هذه الشرعية، وهذا الإقبال العمومي لكلّ فئات الأمة هو ما يسمى بالاصطلاح الشرعي ((القيادة الولائية))، التي بينها وبين ((القيادة الكاريزميّة)) فرق عميق وكبير.

وحصيلة ما أسلفناه، يمكن القول: إن الإمام الخميني كان يفكّر دائماً بعزّة المسلمين وعدم خنوعهم وخضوعهم، ولكن من الجفاء أن نحدّ نظريّته بهذا الأمر[1]. فرؤاه في المعرفة الدينية جامعة، ونظرته للدين وتوقّعه منه لم يجعلاه متوجّهاً إلى الدنيا لوحدها ولا إلى الآخرة لوحدها، بل توجّه للقيام لله، ومن التوحيد كان يعلّم الإنسانية معاني الصلاح والخير والسعادة كلّها.

في فكر الإمام الخميني التوحيدي هناك أيضاً ثورة داخلية وأخرى خارجية، فقد رسم خطوط الحياة الديمقراطية والثورية دون أن يسمح لآثار إحداهما بالطغيان واحتكار الحياة لها وحدها.

الفكر التوحيدي هو الوصول إلى الكمال المطلق، وفي الكمال المطلق يندكّ الجمال والحسن كله، الفكر التوحيدي أسمى المعارف جميعها، لذا فقد أهداه الإمام الخميني من الشرق ـ حيث أشرقت شمس الوحي ـ إلى الغرب حيث غربت أنوار التوحيد.

لقد أطلق في ((نوفل لوشاتو)) مرّةً أخرى نداء الأنبياء عليهم السلام التوحيدي[2]، حيث سمعت القلوب الباردة المجلودة للعالم التكنولوجي في شتاء سنة ١٩٧٩م تلك النغمة الجميلة والمحبّبة للقلوب، فانبعثت فيها حرارة الأمل والإيمان بالله مجدّداً، وأجبر تلك الأرواح الباردة المجلودة على التحرّك من جديد في مسير التكامل باتجاه الفضائل الأخلاقية وكسب المكارم الإنسانية وتجلّي الأسماء والصفات الإلهية الحسنى في العالم الواهن.

---

1) راجع حديث عبدالكريم سروش في مؤتمر تبيين الثورة الإسلامية، صحيفة ((صباح اليوم)) في ١٤ / ٧ / ٧٨ هـ . ش.

2) إشارة إلى الحديث الذي أدلى به الإمام الخميني إلى صحيفة ((التايمز)) اللندنية في تاريخ ١٨ / ١٩ / ١٣٥٧هـ . ش. وانظر صحيفة النور٤: ١٦٦ . ١٦٧.

الإدارة السياسية في الصدر الإسلامي

الإمام علي عليه السلام أنموذجا

حوار مع الدكتور محمد جواد لاريجاني

ترجمة: محمد عبد الرزاق

الإدارة السياسية والمفهوم الديني

● **بعد الشكر والامتنان لإتاحتكم هذه الفرصة لقرّائنا الأعزاء، نودّ عرض السؤال الأول عليكم حول موضوعة الإدارة السياسية في التجربة الإسلامية متمثّلةً في إطار حوارنا هذا بالإمام علي عليه السلام: ما هو تعريفكم لها؟**

● **د. لاريجاني:** يمكن تجسيد معالم الإدارة السياسية عند الإمام علي عليه السلام من خلال مواقفه مع أعدائه ومخالفيه، وأودُّ هنا الإشارة إلى موضوع هامّ جداً حول أسلوب الاستفادة من حياته المباركة وسائر المعصومين عليهم السلام والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم لحل المشاكل المعاصرة؛ لأنّنا نشاهد أساليب خاطئة تُتبّع في هذا المجال، وسوف أتطرّق إلى مناقشة أنموذج أو أكثر طرحهُ السيد محمد الخاتمي (رئيس الجمهورية)، ثم أقوم بنقده، وسوف يكون النقد مرتبطاً بالأسلوب، طبعاً إذا سنحت لي الفرصة سأتطرّق إلى أصل الموضوع.

أشار سماحته في خطاب له في شهر رمضان المبارك عام ١٤٢٢ هـ ق بجوار المرقد الطاهر للإمام الخميني رحمه الله إلى أنّ الإمام علي عليه السلام لم يكن ليعتبر أحداً من المخالفين عدواً له ما لم يحمل السيف، وبهذا الصدد أشار السيد الخاتمي وبعض السادة الأفاضل إلى أن الإمام عليه السلام لم يكمّ فمَ أحد من

المخالفين، حتى أن بعضهم قال: إنه لم يكن هناك من سجن في زمان الإمام علي عليه السلام، وقد اعتقد هذا الفريق أنّ ذلك كان منهجاً وأسلوباً من أساليب الحكم عند الإمام عليه السلام، راصدين ـ بشكل خاص ـ طريقة تعامله مع الخوارج.

الأمر الآخر ما جاء في حديثٍ للسيد خاتمي مؤخّراً في الجامعة: من أنّ هناك سنّة تأريخية مؤكّدة، وهي أنّه كلّما ضُيِّقَ الخناق على المعارضين أو منعوا من إبداء رأيهم باستخدام سياسة كمّ الأفواه فإنهم سوف يحملون السلاح لا محالة.

فمع غضّ النظر عن المحتوى، نُريد معرفة كيف يمكننا الاستفادة والاستدلال من أسلوب الإمام علي عليه السلام في سيرته العملية في هذا المجال؟

إنّ كلام السيد خاتمي الأوّل راجعٌ إلى استخدام طريقة خاصّة، يمكن أن أسمّيها «التعقُّب والاستنساخ التقليدي للتأريخ»، أي أننا اليوم إذا واجهتنا مشكلةٌ ما فما علينا إلاّ أن نتصفّح التأريخ لنعثر على وضعيّة مشابهة لتلك المشكلة، فنستنسخُ حلولها المشابهة نفسها، ثم نقوم بإجرائها لحلّ مشكلتنا الراهنة، فعلى سبيل المثال، إذا أردنا معرفة المخالف وتشخيصه، فما علينا إلاّ تصفّح التأريخ لنرى أنّ الإمام علي عليه السلام لم تكن في تعامله خصومةٌ مع الخوارج حتى شهروا السيف، فنستنتج أنّ كل من لا يحمل السيف لا يكون مخالفاً لنا أو عدواً، ومن ثمّ لابد من اتخاذ أسلوب الإمام علي عليه السلام نفسه في تعاملنا معه.

وهذه طريقةٌ خطيرة جداً، ذلك أنّ هناك نماذج لوقائع تأريخية متباينة، فهناك أمثلة تروي أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم كان يُعاقب وبشدّة من يحاول الإساءة للمقدّسات والقرآن، وسند هذه الروايات ليس أضعف من نهج البلاغة.

إذن، فاختيار الوقائع التاريخية ليست مسألةً مزاجيّة، يمكن لأي شخص انتقاء ما يتوافق مع مزاجه ومتبنّياته منها، وفي هذه الحالة سوف نواجه أمثلةً كثيرة ومتناقضة، أضف إلى هذا كلّه أنّ مثل هكذا نوع من استنساخ التأريخ وتقليده إنّما هو نوع من أنواع التحجّر والسطحية والقشرية.

لاحظوا، كانت هناك نقاط ضعف عديدة في حركة طالبان، لكن لماذا كانت نتيجة إسلام طالبان بهذا الشكل؟ لقد أرادوا تطبيق الإسلام طبعاً، لكن أين يكمن الخطأ في ذلك؟

أنا أعتقد أنّ من أهم أسباب فشلهم اتّباعهم طريقة الاستنساخ التأريخي ذاتها، فمثلاً في مسألة حلق اللحية، كانوا ـ لتحديد حكم هذه المسألة ـ يتصفّحون التاريخ، ليعثروا على أنموذج يقول: «إنّ حلق اللحية كالمثلة»، ولذلك فرضوا على الناس إطلاق اللحى وبشكل إلزامي.

مثال آخر أيضاً في مجال الموسيقى، فعندما قرأوا روايةً عن الرسول ﷺ تنصُّ على أن النبي ﷺ أو جماعة من أصحابه كانوا ذات يوم يمرّون على جماعةٍ يعزفون الموسيقى فزجرهم الرسول ﷺ أو أصحابه.. استدلوا بها على حكم الموسيقى، وهكذا في أحكام أخرى كالصور والتماثيل وغيرها عندهم.

إنّ من أهم عوامل امتياز الفقه الإمامي اجتناب منطق الاستنساخ في قراءة التاريخ، لذا لو وجدنا الإمام علي عليه السلام تصرَّف بشكلٍ ما في مسألة من المسائل فلا يمكننا تطبيقها على حالةٍ غيرها في الوقت الحاضر، فلا بد أن نأتي ببرهان على ذلك، فنقول: إنّ حكم الشارع كان هكذا، وتصرّف الإمام عليه السلام من مصاديق حكم الشارع، ولا يكشف لنا أكثر من ذلك.

في الواقع أريد أن أقول: إنّ استنباط الأحكام من الأوامر والنواهي ليس أمراً سهلاً وإنْ كان صريحاً كـ«افعلْ، لا تفعلْ»، فكيف إذاً بفحوى حادثة تأريخية نريد استنساخها وإعادة تطبيقها في مجالاتنا المعاصرة؟! بل إنّ هناك نقاشاً في أوامر القرآن الكريم نفسها من زاوية إفادتها الوجوب دائماً أو لا؟ نعم، لم تكن كلّ تلك الجهود التي بذلها علماء الشيعة في هذا الباب اعتباطاً.

إنّ المنهجية في التحقيق العلمي ـ والتي يفترض مراعاتها ـ تمثّل أحد العوامل التي امتاز بها إسلام الإمام علي عليه السلام عن إسلام طالبان وغيره، وعليه،

فإذا أردنا التحقيق في سيرة الإمام علي عليه السلام وردود فعله وأسلوب تعامله مع المعارضين، فعلينا ـ أولاً ـ أن نسأل: بماذا كان يطالب المعارضون؟ فالمخالفة على أنواع، تارة: يدّعي المخالف أنّ الإسلام ذاته سيئ، وأخرى يقول: إنّ الإسلام جيّد ولكنه سيئ هنا، أو يقول: الإسلام دين جيد لكن الحكّام أنفسهم سيئون، وقد يروا أنّ الإسلام دين بائدٌ لا يمكنه وضع أسس لحياة مجتمعٍ ما، أو دين خصوصي يتعامل مع الناس بوصفهم أفراداً لا مجتمعاً، لذا فلا بد من علَمنة المجتمع. إنّ هذه الامثلة كلّها أشكال من المخالفة وأنواع.

وهنا نسأل عن نوعية نشاط المعارض؟

فبعضٌ كان مخالفاً بالرأي والعقيدة، وهو ما يثير أمامنا تساؤلاً عملانياً حول موقف هؤلاءً عملاً؟ فتارة يتمسّك بهذا الرأي والمعتقد المخالف في داخل البيت، لكنّه يحترم قوانين المجتمع العامّة ويقيم الصلاة أيضاً، فنحن لا نتفحّص عقائد الناس طبعاً، وتارةً أخرى يعتقد أن لديه رسالةً إنسانية لا بد من تبليغها للناس، وهي أنّ النظام الإسلامي غير مُجدٍ، ولا بد من تغييره، سواء بطرق سلمية أو عن طريق المقاومة الشعبية، واستغلال الخلل أو التسامح في بعض القوانين في سبيل قلب نظام الحكم الإسلامي.

ولنتساءل أيضاً هل توجد في هذه المسألة مصلحة للأمّة أو لا؟ فالمصلحة الأهم عند الإمام علي عليه السلام كانت تطبيق الأحكام الإلهية وإقامة حكومة الإسلام، وهذا ممّا لا شك فيه طبعاً، فإقامة حكومة تجسّد الفكر الإسلامي غاية قصوى لدى الإمام عليه السلام، وإلاّ فلماذا كان يعترض على كثير من الأشخاص آنذاك؟ لقد كان يرى أنّ عدم تطبيق الإسلام خسارةٌ كبرى للمجتمع.

وبعد ذلك نسأل: هل أنّ هناك واجبات على عاتق الحاكم تجاه هذه الانحرافات أو لا؟

لو راجعنا الدستور نجد أنّه قد رسَمَ وظائف عديدة تجب على الحاكم الإسلامي لمحاربة تلك الانحرافات، وفي نظر الإمام عليه السلام هناك واجبات أيضاً

تُحتّم على الحاكم الوقوف بوجه من يخالف الشرع، وهو عليه السلام لا يَسمح بمخالفة الشرع إطلاقاً، فهل للحاكم صلاحيات في قبال ما يتحتّم عليه من مسؤوليات؟ فليس من المعقول أن نطلب من أحد تحمّل أعباء مسؤولية معينة دون أن نمنحهُ إمكانات التصدّي لذلك، فهذا خلاف حكم العقل والسُنة النبوية الشريفة، فَحسَب القاعدة هنالك صلاحيات للدولة والحاكم تصبّ في إطار تطبيق الأحكام الشرعية والوقوف بوجه من يخالف الشرع، واليوم نقول: إنّ لدينا دستوراً وصلاحيّته في إطار القانون، وإلاّ ففي إطار أحكام الشرع.

وسوف يكون السؤال الأخير هو: لو فرضنا أنّ للدولة صلاحيات معينة إبتداءً من المواجهة لحلّ المشكلات عن طريق الكلام المسالم، وإلى استخدام القوة في المكان المناسب، لكن أيّ الحلول أقرب للصواب؟

من البديهي أنه يختلف باختلاف المواقف ونوعيّتها، فعندما كان المسلمون الأوائل في حالة حربٍ مع الأعداء كانت هناك مجموعة داخل المجتمع الإسلامي تحاول إلقَاء الرُعب والنفاق بين المسلمين، لكن الرسول صلى الله عليه وآله وقف بوجههم ولم يسمح بذلك إطلاقاً.

قد تعرف أن هذا الشخص ((معارض)) من الناحية العملية، ولك الحق في صدّه، لكن المصلحة تقتضي تركه لعلّه يهتدي إلى الصواب، فالإمام عليه السلام كان ينظر إلى المصلحة الإسلامية طبقاً للشرائط الموجودة أولاً، ثم يتّخذ الموقف الحازم في ذلك.

أما بالنسبة للدولة وصلاحياتها، فهو ما لابدّ من استنباطه من المباني الفقهية، ومن أجل تطبيق مفهوم البحث عن مصداق معاصر أتطرّق إلى نقد موضوع آخر وهو أنّ السيد خاتمي قد أشار سابقاً إلى وجود سنّة تاريخية تقضي بأنّ تضييق الخناق على المعارض يجرّهُ إلى حمل السلاح، والمقصود من ذلك أنّنا لو رجعنا إلى مسيرة التاريخ سنشاهد أن تضييق الخناق ومصادرة الحريّات آلتْ - بالنهاية - إلى ثورات مسلّحة.

وقبل كل شيء هناك سؤال يطرح نفسه: هل المخاطب هو الحاكم المستبدّ أو الناس أنفسهم؟ أمّا المستبدُّون فهم يقولون: إنّ الغاية تكمن في دوام حكمنا أطول مدّة ممكنة، وليس مهمّاً أن يحمل بعضهم السلاح بعد ذلك، فالغاية تبرّر الوسيلة، والشواهد التاريخية تدلّ على أنّ عمر الحكومات المستبدّة كان طويلاً، إذاً فلا يمكن إقناع ديكتاتور مستبدّ بأنّك إذا ضيَّقت الخناق على المعارض سينقلب عليك.

لم يكن لابن الملك رضا شاه من الكفاءة ما يجعله يحكم مدّة خمسة أيام فقط، لكنّه بقي في الحكم أكثر من ثلاثين سنة، وهكذا بينوشيه وباقي الديكتاتوريين المستبدّين الظلمة، هناك ملاحظة تأريخية تؤكّد أنّ القوة يمكنها المحافظة على الحكم لمدة ٢٠ الى ٣٠ عام، وهذه مدّة ليست بالقليلة في نظر الحكّام الطغاة.

وأمّا إذا كان المخاطب في الكلام الشعب نفسه، فليس من المعقول أن يرضى بمصادرة حرّياته وعدم إبداء رأيه، فعلينا إذاً أن نبحث عن أسس وأصول أكثر متانةً من هذه، وفي الحقيقة قد يمنع الناس من المشاركة بإبداء آرائهم فيما إذا حاولوا مخالفة القانون، فالقانون نفسه ينصّ على ردعهم عن ذلك، لكن الناس - في المقابل - لهم الحق بالمشاركة وإبداء الرأي في أكثر المجالات وأهمّها، كتعيين المصير، وانتخاب الحاكم، وانتقاده، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ تعتبر كلّها من حقوقهم المشروعة، وليس من الصحيح منعهم عنها وإن لم يحملوا السلاح.

وأود الإشارة هنا إلى نقطة مهمة وحسّاسة بالنسبة لي، وهي: قد يكون هناك بعض الأفراد ممن يريدون أن يتكلّم ضدّ النظام الإسلامي ولا يُسمح له بذلك، فيقولون: إذاً لنا الحق أن نحمل السلاح حينها! وهذا الكلام ليس صحيحاً إطلاقاً، فهل أن النظام الاسلامي يسمح لأي شخص أن يتكلّم بما يحلو له؟ طبعاً لا، فإنّ صريح الدستور لا يسمح بتدنيس المقدّسات أو توجيه أيّ إهانة للإسلام والعلماء والمراجع، هل هناك مسائل هامّة وحياتية لا يسمح

النظام الإسلامي للناس بالمشاركة فيها؟ طبعاً لا ، ذلك أنّ الشعب في ظل النظام الإسلامي له الحق في المشاركة في أهمّ مسائل المجتمع ، مثل تعيين الحاكم ، والنظر في كفاءته وأدائه في مجال تطبيق القانون ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وما يطرحُه بعض الفضلاء حول موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أنه مشروط بوجود الحاكم الجائر ليس صحيحاً ، فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المفاهيم العامّة ، والحاكم الجائر أحد مصاديقها ، فما يواجهه الناس على نطاق المجتمع من مسائل تخصّ العائلة أو الأقرباء أو تتعلّق بالجار ، سواء في البيت أو الشارع ، أكثر من مسألة التحقيق في تصرّفات حاكمٍ جائر أو عادل.

أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإدارة السياسية عند الإمام علي عليه السلام فقد جاء في إحدى خطبه ـ وهو يُحذِّر الذين يدّعون المعرفة والعلم ولكنهم يتجاهلون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متمسكين بما يؤدّي إلى ضلال الجهلة والمغفلين وانحرافهم ـ ألاّ يستهينوا بهما.

وقد أشير إلى ذلك في البند الثامن من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية ، وبصريح العبارة: ((إنّ الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عام ، وبشكل متبادل بين الناس بعضهم مع بعضهم الآخر من جهة ، وبين الدولة والناس والدولة من جهة أخرى)) ، هذا هو منهج الإمام علي عليه السلام.

إذن ، فما قيل من أنّ تضييق الخناق على الآخرين وسلب الحريّات سبب في حمل السيف لا يقبله الطاغي أولاً ، وثانياً أن هنالك شواهد أخرى لم يكن فيها ما يدعو لتجريد السيف أو للمخالفة وحمل السلاح ومع ذلك فقد فعلوا ذلك. انظروا إلى سيرة الإمام علي عليه السلام، فقد كانت هناك فرقتان حملتا السيف ضده ، أحداهما الخوارج ، والثانية أصحاب معاوية ، فلم تكن هناك مضايقات عليهم أو سلب لحرياتهم ، فإذا كان حمل السلاح بوجه السلطة

أمراً مذموماً فليس دائماً تضييق الخناق هو السبب في ذلك، بل قد يكون التسامح نفسه سبباً للتمرُّد.

لقد اتخذت في بحثي هذا منهج البحث العلمي، أي أنني أريد القول بأنّه يتحتّم علينا وضع أساسٍ قوي للتعلّم من مدرسة الإمام علي عليه السلام والاقتداء به، وإلا فإنّ الاستنساخ التاريخي لن يذرنا سوى أناساً سطحيين.

أنا من القائلين بأنّ حريات الشعب المشروعة لها دورها الفعّال في بناء المجتمع المتحضّر ونموّه الفكري وإصلاح الأمور، خصوصاً فيما يتعلّق بالحكّام ومحاربة الاستبداد والطغيان، وتلك الأمور جميعها تبتني بنظري على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو سأل سائل: ماذا تعني حريّة الرأي في الإسلام؟ فيجب علينا أن نتعرف على ذلك من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن المحل المناسب لذلك.

كان هذا نقداً لبعض الأفكار الخاطئة فيما يخصّ سيرة الإمام علي عليه السلام، وعلينا أن ندقّق أكثر في ذلك.

مكونات الإدارة السياسية في تجربة الإمام علي عليه السلام

• **ما هو المحور الرئيس في الإدارة السياسية عند الإمام علي عليه السلام؟**

• **د. لاريجاني:** في الحقيقة لو أردت أن أصف الإمام عليه السلام بعبارةٍ قصيرة جامعة لكانت هذه العبارة ((محوريّة الحق)). فعلي عليه السلام ملاكه الحق في كلّ شيء، وبكل ما لهذه الكلمة من معنى، مع أن الليبرالية ـ ومنذ ثلاثة قرون ـ قد هجرتْ كلمة الحق ووضعتْ محلّها المنفعة، يقول ريتشارد ورتي ـ وهو واحدٌ من فلاسفة ما بعد الحداثة ـ: ما دام أنّ هناك حق وباطل فسنبقى نُعاني من مشكلة الراديكاليين، وسنكون منطقيين أكثر لو أبدلنا الحقّ والباطل بالمنفعة والضرر.

أنا أعتقد أن معيار المنفعة والضرر هو معيار الحق والباطل عينه، لكنّهم ينظرون لهما بمنظار دُنيوي ومادي بحت، وعلى أي حال، فملاك

علي عليه السلام هو الحق، وهذا ما يمتاز به عن غيره، وإذا أردنا أن نعرف أيّ شيء عنه عليه السلام ـ بما في ذلك إدارته السياسية ـ فمرجعنا في ذلك هذا المحور الأساس، وسأتناول هذا الموضوع الهام من خلال عِدّة محاور:

الأول: إنّ معنى الاستناد إلى الحق سلامة المبدأ والفكر، بأن يكون الحق هو الملاك في حياتنا وأن نكون دائماً في حركة نحو الكشف عن الحقائق، فإذا كان علي عليه السلام قد حظي بهذه المنزلة من معرفة الله وإطاعته فلم يكن ليتسنّى له ذلك إلاّ عبر دراسة وفهم عميقين للأمور وهو القائل: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»، وهذا يعني أنه عليه السلام قد قطع مراحل عديدة من أجل الوصول إلى الحق والحقيقة، وليس عن طريق الجاه والنسب، وأحاديثه عليه السلام تنمُّ عن شغفٍ ولهفة لإدراك الحقائق.

يقول إبن أبي الحديد المعتزلي: إنّنا نعرف مستوى ثقافة مجتمع مكّة في زمن النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام، ومستوى الفكر هناك أيضاً، فلم يكن لديهم اطّلاع على فلسفة اليونان وفكر أفلاطون أو أرسطو مع ما يحملونه من أفكار ونظريات، ويقول: إنّ المعجزة هي أنّ الإمام علي عليه السلام كان يتحدّث بطريقة الحكماء والفلاسفة العظام، فسبحان من منح هذا الرجل هذه المزايا النفيسة والخصائص الشريفة، أن يكون غلام من أبناء عرب مكّة، ينشأ بين أهله، لم يخالط الحكماء، وخرج أعرف بالحكمة ودقائق العلوم الإلهية من أفلاطون وأرسطو، دون أن يعاشر أرباب الحكم الخلقية والآداب النفسانية، لأن قريشاً لم يكن أحد فيها مشهوراً بمثل ذلك، لقد خرج أعرف بهذا الباب من سقراط..

فما الذي جعل علياً عليه السلام بهذا المستوى من الفهم والإدراك سوى شغفه في معرفة الحق والحقيقة؟

عندما كان يصدر حكماً من الأحكام الإسلامية كان من الممكن أن يتمسّك به بعض الصحابة ويذهب في تطبيقه، لكن علياً عليه السلام ـ مع تمسّكه بالحكم ـ كان تواقاً باحثاً عن مغزاه وحقيقته، فكلّ ما وصل

إلينا من أحاديث وحكم في نهج البلاغة - وهو حصيلة كبيرة طبعاً، إضافةً إلى أدعيته المرموقة - يدلّل على أن الإمام عليه السلام لم يتردّد في كشف الحقيقة لحظةً واحدة.

إذن، فمعنى اتّباع الحق مفهوماً هو أنّنا لو أردنا فهم شيء ما يجب علينا ألاّ نفكّر بغير كشف الحقيقة وألاّ نتهاون في ذلك مهما كانت النتيجة الحاصلة منه.

الثاني: إتّباع الحق من الناحية العملية والتطبيقية، فإنّ أفعالنا - كأفكارنا - تحتمل الصحّة والخطأ، فلم يكن علي عليه السلام ليخطو خطوةً متزلزلة وإن كانت تحتمل نتائج إيجابية، وهذا ما كان يمتاز به عن سواه.

قد يقال: إننا نتسامح أحياناً لتسيير الأمور، وأنا أتصوّر أنه لا إشكال في ذلك أبداً، فعلي عليه السلام كان يتسامح أحياناً بما تقتضيه المصلحة، فقد كان على علم بكثير من المناوئين وما يُمارسونه ضدّه وضد الإسلام والحكومة الإسلامية، لكنه لم يصطدم معهم في بداية الأمر إلى أن يحين الوقت المناسب لذلك، ودائماً كان ميزانه الحق لا غيره، فالشارع هنا هو الحقّ ذاته، فكان يعتقد عليه السلام أنّ وظيفة الحاكم هي تطبيق الأحكام الإسلامية في المجتمع، وليس معنى تطبيق الأحكام الإسلامية - كما عبّر بعضهم مؤخّراً - إجبار الناس على دخول الجنة، أو أنّ الناس قاموا بالثورة ليكونوا أحراراً، ونحن نريد إدخالهم الجنة بالقوّة.

إنّ إدخال الناس الجنة والنار لا علاقة له بالحاكم أبداً، فالحاكم يسعى كي تكون الدنيا مزرعة الآخرة، والأحكام الإسلامية إنما هي لبناء الدنيا والآخرة، وبديهيّ أن يفضّل الحاكم الجنّة مصيراً للناس، لكنّ ٩٩٪ من هذا الموضوع يعتمد على الإنسان ذاته، وليس على الحاكم سوى تهيئة الأرضية اللازمة لذلك، لذا فعندما نتكلّم عن تطبيق الأحكام لا يكون المقصود ترحيل الناس إلى الجنة، وهذا تعبير خاطئ كان قد روج له جان جاك روسو، والآن وجد من يكرّره، وهو ظلم وافتراء على سيرة الإمام

علي عليه السلام، لأنّه كان يريد تطبيق الإسلام، وهو لا يعني إدخال الناس إلى الجنة طبعاً.

الثالث: يُشير الإمام علي عليه السلام في بعض أحاديثه إلى حقّ الولاية، فهو يرى أن لكلّ وليّ صلاحيات خاصة لإحقاق الحق، وهذا ما يتضمّن نقاط هامة جداً، فقد كان علي عليه السلام يشكو أهل زمانه أحياناً في تقديمهم غيره عليه مع علمهم بأولويّته بالخلافة، فإذا كان المعيار هو الانتخاب والتعيين من قبل الناس أنفسهم، فما معنى شكوى الإمام عليه السلام منهم.

وثمّة استدلال خاطئ أيضاً، يكمن فيما يقوله بعضهم: إنّ الإمام عليه السلام كان مصراً على رفض الخلافة لكنّ الأُمة أجبرته على قبولها! وهذا كلام غريب، فلم يكن الإمام عليه السلام مطالباً بالخلافة وحسب، بل كان يراها من حقوقه المغتصبة. ويؤيّد ذلك ما جاء في خطبة فاطمة (عليها السلام) من الدفاع عن زوجها عندما جاء بعضهم لعيادتها فسألته: لماذا غصبتم حقّ عليّ بالخلافة؟ إنّ هذه الحقّانية تدعو لتغيير وجهة نظر بعضهم الخاطئة تجاه حكومته وأولويّته في الخلافة.

لا نريد الانتقاص من المجتمع ومكانته، فنحن ـ أيضاً ـ من أفراد هذا المجتمع، نحن جميعاً نريد الوصول إلى ما أرشدنا الله تعالى إليه لنتّخذه منهجاً في بناء حياتنا.

إن علياً عليه السلام طالب بحقّهِ في الولاية، وهذا هو مبدأ الديمقراطية الإسلامية، ففي الديمقراطية الليبرالية لا توجد أية حقوق للحاكم، يعني أنّه لا يمكن للفرد في النظام الديمقراطي الليبرالي أن يقول للناس: إنكم تركتم الأولى واتبعتم غيره، لكن الإمام علي عليه السلام كان يطالب الناس بذلك ويلومهم أيضاً، وهذا هو الفرق بين الديمقراطية في الإسلام والديمقراطية الليبرالية، أي أنّ لرأي الناس في مسألة الحكم والولاية مكانته الخاصة به، لكنه ليس بديلاً عن الأولوية والشرعية.

وبناءً على ما تقدّم، يمكن القول: إنّ الإمام علياً عليه السلام كان رجل حقّ،

وعندما ننظر إلى هذا الموضوع من جهات ثلاث، هي: الفهم والإدراك، والعمل، والولاية، نجد أنّ اتباع الحقّ مسألة هامّة جداً في الحكم.

وهنا أود الإشارة ـ وباختصار ـ إلى مسألة هامّة أخرى وهي: يظهر أنّ محاربة الحق في القرن الحادي والعشرين بدأت تأخذ طابعاً آخر، ولا بأس بذكر أنموذج على ذلك، يقول الفيلسوف بدريال ـ وهو أحد الفلاسفة الما بعد الحداثويين ـ في كتابه «شفافيّة الشرق»: من أهم آثار الحداثة اليوم أن نرى كثيراً من الأمور بشفافية ووضوح بعدما رُفع عنها الستار الذي ألقي عليها سابقاً، وهذا الكلام جميل في نظري، فنحن اليوم نشاهد الوجه الحقيقي لليبرالية الغربية بوضوح كامل، فبعد التفجيرات التي حصلت في أمريكا ـ وأنا شخصياً أعتبرها فتنة أمريكية صهيونية ـ سمح الأمريكيون لأنفسهم بالهجوم على كلّ مكان لهم فيه مآرب، وفي هذه الأثناء مارست إسرائيل أبشع صور الإجرام بحقّ الفلسطينيين، والغريب أنّ المسؤولين الأمريكيين يردّدون: لابد من الحرب الوقائية، لقد قالوا: إنّه لا يكفي في ذلك اتهام دولة معينة بدعمها للإرهاب وشنّ هجوم عليها، بل إن الدول التي تتبنّى أفكاراً وعقائد بإمكانها تنشئة إرهابيين مسؤولة أيضاً عن ذلك، وستكون هدفاً لشنّ الحرب ضدّها.

ما هي تلك الأفكار والعقائد؟!:

١ ـ الشهادة.

٢ ـ الجهاد واتّباع الحق.

٣ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هذه العناوين الثلاثة أصبحت موضع اهتمام كثيرٍ من البرامج التلفزيونية بعد حادثة التفجيرات في أيلول، حيث أرادوا استقصاء جذور هذه التفجيرات بشكل مفصّل، إنّهم يدّعون أنّ من قام بهذه التفجيرات مسلمون، وأنا شخصياً لا أعتقد ذلك أبداً.

لكن كلامهم صحيح من جهة أنّ الشيء الوحيد الذي يقف بوجه

التوسعية والنرجسية الغربية هو الإسلام، متمثّلاً بالجهاد والشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لقد أعلن الرئيس بوش الابن في أمريكا وبلير في بريطانيا أن ليس لديهما مشكلة مع المسلمين، ومرادهما من ذلك الإسلام الفردي المنزوي، كما كان معاوية ويزيد أيضاً يحترمان أولئك الذين يحملون إسلاماً فردياً، ولا يعترضونهم في شيء، وليس مهمّاً ألاّ يثني هؤلاء المنزوون على معاوية فيكفي أن يقبع أحدهم في داره ولا يتدخّل في أمر الحقّ والباطل بل ينطوي على عباداته الشخصية، أمّا من كان إسلامه يحمل أحد هذه العناوين الثلاثة فسوف يُضرب عنقه في الحال.

أريد أن أقول: إنّ إسلام علي عليه السلام اليوم هو رأس الحربة في المواجهة والصراع مع قوى الشر والباطل والاستكبار، فعلي عليه السلام منار ونبراس للعالم الاسلامي ولكلّ الدنيا، وهذه المؤامرة الأمريكية الصهيونية ستخدع العالم بمخططاتها الشيطانية الجهنمية.

بالطبع، الغربيون في أوروبا متفائلون لعدم مرور الحرب بهم ـ كما حصل في الحرب العالمية الثانية ـ واختصاصها بآسيا والشرق الأوسط، لكن تفكيرهم هذا خاطئ؛ فهتلر أيضاً كان توسّعياً في أوروبا وكانت النتيجة ستين مليون ضحيّة، فهل الأوروبيون مسرورون اليوم لأنّ الفتنة بعيدة عنهم ببُعْدِ المسافات، مع عواقب وخيمة على البشرية جمعاء.

احتياجات الإدارة السياسية في التصور الديني والعقلاني

• مع ملاحظة أشكال السياسة السائدة في الوقت الحاضر، ما هي خصائص الإدارة السياسيّة لدى الإمام علي عليه السلام، وكيف يُمكننا أن نستفيد من سيرته السياسية فيما يخصّ السلطة وإدارة الحكم؟

• **د. لاريجاني:** نبدأ من الحكومة لنرى ما هي مستلزماتها واحتياجاتها المنطقية؟ ثم نسلّط الضوء على سلوك الإمام علي عليه السلام وسيرته.

أساس الحكومة مجموعةٌ من العاملين فيها، فكما أن الانسان له

صلاحيات محدّدة يعمل بها كذلك الحكومة، كأيّ إنسان، لها صلاحيات تعمل على طبقها، وطذلط إمكانات تنفيذية، كما لها متطلبات ومقتضيات نشير إليها إجمالاً:

١ ـ الإلمام والاطّلاع على إمكانياتها وظروفها، فقبل اختيار الصلح أو الحرب ـ مثلاً ـ لابدّ من دراسة إمكانية كلا الأمرين والإلمام بخلفيّاتهما، فعلى الحاكم أن يكون على علمٍ ودراية وتفهّم للظروف بدقّة وعمق، ونطلق على هذهِ النقطة من البحث عنوان: ((امتلاك صور حقيقيّة عن الأوضاع وما يدور من حولنا)).

لقد كانت إجراءات علي عليه السلام جميعها تستند إلى فهم دقيق لما يدور حوله، فلم تكن معارضته لمعاوية إلاّ عن دراسة مسبقة لما يُمارسه الأخير في الشام وما يطمع به ويطمح إليه، وهذا الاطّلاع لا يتحقّق إلاّ بوجود مخبرين داخل مجتمع الشام وأجهزة معاوية الحسّاسة، يعملون على نقل الأخبار للإمام عليه السلام؛ ولذلك كان معاوية يُراقب بحذر القادمين من الكوفة.

علي عليه السلام كان يعلم أنّ معاوية يهدف إلى إقامة حكم جاهلي، لذا انبرى للوقوف بوجه الظلم وصدّه عن ذلك، ولم يكن ذلك من قبل الإمام علي عليه السلام للتشفّي والثأر لبدر وأحُد، بل الذي كان وراء تصفية حسابات وأحقاد بدرية وأُحُدية هو معاوية نفسه، وهذا معناه أنّ علياً عليه السلام كان على متابعة للأحداث واطّلاع، وهو أمر في غاية الأهمية، وعلينا نحن اليوم مراقبة ما يدور من حولنا، وخصوصاً ما يُمارسه أعداء النظام والدولة، فمن غير المعقول والمنطقي ألاّ نبالي وندع الأمور تجري على عواهنها، وليس ذنباً أن نتحسَّب ونحتاط للمؤامرات وصدّها، فلا بد من دراسة مسبقة للأحداث والإلمام بنتائجها.

نعم، علينا ألاّ نتصنّع الدسائس والمؤامرات لأنفسنا، ولا بد أن نكون على حذر مما يجري من حولنا، وماذا يُقال؟ ومن القائل؟

لقد كان الإمام علي عليه السلام قد أدرك حقيقة الخوارج، لكنه أرادَ أن

تتكشف حقيقتهم أمام الناس، ثم استأصل ـ بعدها ـ جذورهم وقضى على الفتنة، لكن بعد معركة النهروان بقيت مجموعة قليلة منهم كانت هربت وانتشرت في أرجاء العالم الإسلامي، ولم تظهر على الساحة الإسلامية بعد ذلك، وأصبح الخوارج منفورون من قبل باقي الفرق الإسلامية، فلولا محاربتهم من قبل الإمام علي عليه السلام لهُجر الإسلام وبقي رهينةً بأيدي أولئك الذي يحاولون تضليل الأمّة، فيما هم أنفسهم جهلة مخدوعون.

٢ ـ تحديد أهداف عامّة شاملة وتعيينها، فليس الهدف مجرّد البقاء في السلطة، وهذا ما نراه جلياً في سيرة الإمام علي عليه السلام؛ فلو أراد مجرّد البقاء في السلطة لما استطاع أحد المكرَ به في ذلك، وهو سيّد العارفين، لكنّه كان يقول: ليس المهمُّ الحكمَ، بل لابدّ أن يكون لديكم هدف تعملون من أجل تحقيقه، ولابدّ أن يكون الهدف سليماً طبعاً، ونحن اليوم إذا أردنا السير على نهج الإمام علي عليه السلام فيجب علينا ألاّ نترقّب وننتظر أهدافاً قادمة ونبقى على أملها.

الجمهورية الإسلامية (الإيرانية) جمهورية الأهداف الكليّة العامّة، فكما جاء في مقدّمة الدستور: نحن شعب إيران المسلم قد اتّحدنا من أجل تطبيق حكم الشرع للوصول إلى الهدف الذي يحقّق لنا السعادةَ الأبديّة، وهو الهدف الذي رسمه لنا الله تعالى، وهو الحركة نحوه، ثم النيل بلقاءه عزوجلّ.

فهذا هو معنى الطريق الهادف، والجمهورية الإسلامية ليست داروينيةً، لنقول: إنّ الهدف الأمثل هو مجرّد النزاع على السلطة والبقاء فيها، وهي أيضاً ليست جمهورية الأهداف الجزئية، بأن يقتصر الحاكم على كونه دركيّاً يمنع اعتداء شخص على آخر فحسب، أو أن تعيش على آمال المستقبل المجهول. وهذا التفكير نابع من نظرية دارون في باب التكامل الجسدي للإنسان فيما يخصّ ذهنيته، بمعنى أن تتكامل المجرّدات (المعنويات) على طريقة دارون أيضاً.

أما إسلام علي عليه السلام فليس داروينياً، ولا يمكن أن تكون حكومته

مقتصرةً على أهداف جزئية ضمنيّة، فالذين يقولون بالحكومة الجزئية إمّا أنهم لم يدركوا بعدُ معنى ذلك، أو أنهم يخالفون مبدأ الإمام علي عليه السلام في ذلك؛ لأنّ الحكومة عبارة عن أهداف شمولية واسعة النطاق.

٣ ـ البرمجة والتخطيط في مجال التطبيق والعمل وفق نظام دقيق، بمعنى تنظيم الأمور بدقّة، فليس ثمّة دولةٌ ناجحة بلا برامج أو خطط، ويمكننا لمس هذا المعنى في حكومة علي عليه السلام أيضاً من خلال تنظيمه لبيت المال وميزانية حكومته آنذاك، فالميزانية المنتظمة دلالة على وجود نظام ناجح، وليست الكثرة أو القلة ـ من ناحية الإمكانات المادية ـ ملاكاً في نظام الميزانية، بل المهم كيفية تقسيمها، وكيف تتمّ المحاسبات.

هذه من عوامل حفظ النظام في البلد، فاذا أردتم أن تعرفوا بلداً من البلدان فيه نظام أو لا؟ انظروا إلى ميزانيّته كيف تقسّم؟ فهل تُقسّم كالذبيحة، يأخذ كل واحد نصيبَهُ منها ويمضي، أم هنالك رقابة ومحاسبة يجب ألاّ يفلت منها أحد؟ والمسألة الأخرى كيفية إنفاقها والتصرف بها، فهل كلّما صوّبنا طرحاً معيناً للصرف من الميزانية يذهب المدير أو المسؤول لينفقه حيث شاء؟ أم أن هناك ضوابط ومقرّرات لإنفاقها في مجالاتها؟ وفي آخر المطاف كيفية محاسبة الميزانية بعد ذلك.

ولو دقّقنا النظر في حكومة علي عليه السلام من خلال هذه النقاط الثلاث لأمكننا تعلّم الكثير منه عليه السلام والاقتداء بسيرته، فقد كان يسأل عن الدرهم الواحد وأين صُرف؟ وكان يهتمّ كثيراً بموارد صرف الأموال وحساب ذلك، وليس معنى ذلك ادّخار الميزانية وتوفيرها، وإلاّ فأين كانت تذهب كلّ أموال بيت المال؟ لقد كان عليه السلام ينفقها جميعاً على مواردها، فإذا كُنّا نريد الاقتداء به فلا بدّ من الالتزام بتلك المعايير الثلاثة: تقسيم الميزانية المالية، والتخطيط لإنفاقها، وأخيراً الدقّة في محاسبتها.

وهذا لا يعني أن نضيّع وقتنا بمماثلات ساذجة أو نسعى في تقليدها فنقول: إن الإمام عليه السلام كان يجلس ساعات طوال من الزمن لحساب الميزانية

والتدقيق فيها، أو أنه عليه السلام كان يكنس بيت المال بعد تصفية الحسابات، فعلينا أن نفعل ذلك أيضاً، فهذا التقليد غير صحيح إطلاقاً.

يتحتَّم اليوم على هيئة الإدارة المالية ودائرة تصفية الحسابات متابعة المصروفات والتكاليف بدقّة، فلكلّ عصرٍ نظام نفقات خاصّ به يختلف عن غيره، وما يجب علينا إلاّ استخراج الأصل الأساسي في ذلك، والمحاسبة المالية من الأصول المهمّة في كل زمان ومكان.

ولا نقصد بنظام المحاسبات الحديث أن يأخذ ولي أمر المسلمين أو رئيس الجمهورية آلةً حسابية ويتفحّص الأمور بنفسه، إنّما المهمّ تحقيق الغرض المطلوب، وهو ما يمكن إنجازه عبر أيّ نظام أو برنامج.

٤ ـ توظيف الكادر الكفوء: فلا تتمثل الحكومة بفردٍ واحد، هو شخص الحاكم؛ إذ لا يمكنه تحقيق الأهداف المرسومة إلاّ مع وجود من يُعينه في ذلك، لكن ما هو الملاك في انتخاب العاملين وتعيينهم؟ يجب قبل كل شيء أن يكون العامل كفوء في منصبه.

لو تمعنون النظر في سيرة الإمام علي عليه السلام ترون أنّ جُلّ الأشخاص المنصّبين من قبله في أجهزة الدولة لم يكونوا من الوجهاء والأثرياء، وهذا ما دعا إلى إثارة غضب الوجهاء والمرموقين آنذاك، لقد كان المعيار الوحيد عنده في اختيار الموظّفين هو الكفاءة، وهذا ما يُلفت نظرنا إلى نقطة مهمة جداً، وهي أن الإمام عليه السلام كان يعمل ـ دائماً ـ على كشف الطاقات والاستعدادات الكامنة في أوساط المجتمع، ويسعى لإيجاد الفرد المناسب للمسؤولية المناسبة. وعادةً لا بدّ لمن يبحث عن الكفوء من أن يختبر الأفراد باستمرار حتى يصل إلى مراده.

وقد تكون بداية الشخص الكفوء حسنةً، لكنّه يخفق بعد ذلك، وحينها لا بدّ من استبداله بأفضل منه، لذا فإنّ مسألة الكادر الكفوء ومتابعته من المسائل المهمّة جداً.

وعليه، فكفاءة أصحابه عليه السلام وتمكّنهم من أداء واجبهم بأحسن وجه

هو الركن الرابع في الحكم والدولة، يذكر الإمام علي عليه السلام في بعض أقواله وحِكَمِه أنّ الحكومة قد تفشل وتسقط ويُحكم عليها بالزوال لأسباب عديدة منها: تقديم السفهاء والجهلة في مراكز الدولة، لقد كان يعتقد أنّ على الحاكم اختيار وكلاء وممثّلين عنه على أساس التقوى والمعرفة في إجراء الأحكام الشرعية، وكان يعتبر هذا الكادر من الكوادر المهمّة في جهاز السلطة.

وما صنعناه نحن اليوم بوظائف الدولة من تضييعٍ لمكانتها وهتكٍ لاعتبارها وحرمتها خلاف ما جاء في روايات الأئمة المعصومين (عليهم السلام)، فقد جاء في حديث للإمام الصادق عليه السلام ذكره الشيخ الأنصاري في بداية كتابه «المكاسب المحرّمة» في تقسيم معايش الناس إلى أربعة أنواع، أنّ أوّلها تمثيل الحاكم والعمل معه، ويذكر في الحديث: أنه إذا كان الحاكم جائراً فالعمل معه حرام شرعاً، أما إذا كان عادلاً فإن قبول ولايته والعمل في حكومته من أفضل العبادات، إذاً فلا بدّ من اختيار أفضل الموجودين كفاءةً لمنصبٍ يُعَدُّ تحمّله من أفضل العبادات.

ولو أردنا معرفة مقوّمات الحكم لوجدناها ترتكز على هذه العناصر الأربعة:

أوّلاً: الاستناد إلى دراسة واقعية لاتخاذ القرارات، وتوفير معلومات صحيحة بوصفها خلفيّةً في اتخاذ أيّ موقف.

وثانياً: السعي وراء أهداف كليّة شاملة وتحقيقها.

وثالثاً: البرمجة والتخطيط.

وأخيراً: توظيف الكادر الكفوء أو ما يسمى اليوم بنظام الأفضليّة، قد لا تكون هذه التسمية صحيحة جداً، لكن كلّ ما أقصده هو الاختيار على أساس الكفاءات.

وهنا ربما يطرح سؤال: لماذا بدأت من الحكومة لا من نفس الإمام علي عليه السلام؟

في الواقع إننا كلما أردنا البحث عن شيء معيّن وجدناه يتجلّى في تعامله وسلوكه عليه السلام لذا فلن نقع في مشكلة الاستنساخ التقليدي، فنحن إذا تجنّبنا هذه المشكلة ودرسنا كلّ موضوع وما يقتضيه من متعلّقات بشكل معقول ومنطقي سنتمكن من تعيين احتياجاتنا، ومن ثم عرضها على سيرة النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام وسائر الأئمة المعصومين، وما أكثر سُبل الهداية في كلامهم وسيرتهم صلوات الله عليهم أجمعين.

● **تأسيساً على ما تقدّم، ما هي الأسس الموضوعية في المنهج السياسي عند الامام علي عليه السلام؟**

● **د. لاريجاني:** هناك محور أساسي في سيرته عليه السلام وهو نفسه محورية الحق ومرَّ شرحهُ، ومن هذا المحور نستخرج أربعة فروع، هي: الاطلاع الكامل على الأمور ودراستها، وجود أهداف عامّة، البرمجة والتخطيط، ثم اختيار الكادر الكفوء، وكلّ واحد من هذه الأربعة هو بمثابة فروع متشعبة في سيرته السياسية عليه السلام.

● **شكراً لكم على مشاركتكم في هذا الحوار.**

● **د. لاريجاني:** شكراً لكم مع تمنياتي لكم بالتوفيق والنجاح.

السياسة الدينية

ونهج إدارة العلاقة مع الأمة وموظفي الدولة

السيد إبراهيم العلوي

ترجمة: صفاء الدين الخزرجي

مدخل

القرآن الكريم كتاب سماوي نازل من الصّقع الربوبي، وبلاغ إلهي جاء به النبي ﷺ إلى البشرية جمعاء، وفي قبال هذا المصحف الشريف الصحيفة السجادية، رمزٌ لعبوديّة الإنسان الكامل أمام الحضرة الربوبيّة، ونداء الإنسان الصاعد إلى الله سبحانه، فالقرآن ـ وكما يعبّر عنه بعض العارفين ـ هو الكتاب النازل من قبل السماء، والدعاء هو القرآن الصاعد إليها.

إنّ الصعود والعروج من الأرض إلى الملكوت يتحقّق عندما يؤثّر الوحي الإلهي أثره الكافي في النفوس المستعدة فيصقلها ويلطفها.. **﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾** (فاطر: ١٠)، أمّا النفوس الخبيثة، ففضلاً عن حرمانها من ذلك، لا يزيدها نور الوحي إلاّ ضلالاً وحيرة، كنور الشمس الساطعة لا تزيد الخفاش إلاّ عمى... وكماء الحياة الذي لا يكون لمثل هذه النفوس إلاّ كالسم المهلك.

هكذا كان الأمر في أحاديث النبي الأكرم ﷺ بالنسبة لمثل أبي جهل ومن هو على شاكلته.. **﴿وننـزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خساراً﴾** (الإسراء: ٨٢).**﴿قل هو للذين آمنوا هدىً وشفاءٌ والذين لا يؤمنون في آذانهم وقرٌ وهو عليهم عمىً أولئك ينادون من مكان بعيد﴾** (فصلت: ٤٤).

ونهج البلاغة، ذلك الكتاب المفعم بآيات الذكر الحكيم والدعاء،

والذي هو ـ بأقسامه الثلاثة ـ رشحات نورانية من تلك الروح الكبيرة لأمير المؤمنين عليه السلام، يأتي من هذا المنطلق؛ ليمثل نداء الإنسان الكامل إلى سائر الناس.

لقد وجّه الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة ـ الذي هو بدوره استلهام من القرآن، وانعكاس لآياته، وبرنامج حياتي يستمد من السنة الشريفة ـ خطابه إلى البشرية، وأوضح فيه سُبل الهداية للسالكين والسائرين على طريق الحقّ.

وسنتناول في هذا المقال بعض كلمات الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام في نهج البلاغة، المتكفّلة ببيان منهجيته عليه السلام في تعامله مع الناس، ومع المسؤولين، وجهاز الدولة، لتكوّن ـ عبر ذلك ـ صورةً عن طبيعة النظام السياسي الإسلامي.

لا يكاد يخفى ما لسلوك مسؤولي الدولة، وعلى رأسهم الحاكم أو القيادة العليا، مع الناس من جهة، وسلوك الحاكم نفسه مع أركان دولته وجهازه الإداري من جهة ثانية، وكذلك تعامل الناس مع الطبقة الحاكمة من جهة ثالثة، ما لذلك كلّه من دور وتأثير في بناء المجتمع الرسالي وصياغة الجماعة الصالحة.

وبعبارة أخرى، إنّ الارتباط الوثيق للحاكم برعيته وشعبه، وكذلك الطبقة الحاكمة مع فئات الشعب وطبقاته، يلعب دوراً مهمّاً في تكوين المجتمع الراقي، فلو كان أداء الحاكم ضعيفاً، أو كان يعيش العزلة عن شعبه، أو لم تكن رقابته للجهاز الحاكم بالمستوى المطلوب، فإنّ إدارة مثل هذا المجتمع قد تخرج عن طاقة الشخص العادي، بل تكون بحاجة إلى قدرات استثنائية.

من هنا، كان من المناسب تخصيص دراسة مستقلة لبعض الرسائل، والخطب الواردة في هذا الشأن عن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام، لكي يتضح دور الإمام عليه السلام في مجتمعه الذي كان يقوده ويتزعمه، ومدى حضوره فيه، حيث كان ينعى على الأُمراء والرؤساء احتجابهم عن الناس، وكانت سيرته

العملية قائمةً على معاشرة طبقات المجتمع، والاختلاط معهم، والتحدث إليهم، دون أن يمنعه من ذلك مانع.

كان الإمام عليه السلام يسعى جاهداً إلى حلّ مشاكل الناس، والنظر في شكاواهم ومتابعتها بكلّ اهتمام وتكريم، كما كان يسعى لوضع العلاج قبل وقوع المشكلة.. وسنعرض فيما يلي إلى بعض نماذج السلوك العلوي في هذا المجال، بحسب ما ينقله السيد الرضي في نهج البلاغة:

١ ـ الرقابة على المقياس العقائدي للأمّة، وحراسة الثغور الفكرية والعقائدية لها.

٢ ـ الاستماع لشكاوى الناس والاهتمام بها ومتابعتها.

٣ ـ إخضاع سلوك المسؤولين للرقابة الدقيقة.

وتعكس كلّ واحدة من هذه الأُمور بدورها، طرفاً من سيرة الإمام وسلوكه العلوي الرفيع.

الرقابة على المقياس العقائدي للأمة

شجب الإمام عليه السلام في بعض خطبه العقائد الفاسدة، التي كان يحملها بعضهم وندّد بها أيّما تنديد، وكان يبادر إلى معالجتها، كالطبيب الدوّار بطبّه، من دون إهمال لها أو تسويف.. فقد اطّلع عليه السلام ـ على سبيل المثال ـ على ما آل إليه أمر عاصم بن زياد من التباس مفهوم الزهد عليه، فأبان له عليه السلام زيف تلك الأوهام الشيطانية، التي تمثّلت له بقالب الزهد والعزوف عن الدنيا. يقول ابن أبي الحديد: ((فما قام علي عليه السلام حتى نزع عاصم العباء ولبس ملاءة))[1].

وخلافاً لما كان عليه عاصم، فقد كان أخوه العلاء بن زياد يعيش عيشةً مرفّهة، وهو من أصحاب الإمام عليه السلام، الذين تربطهم به علاقة حسنة.

---

1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٣٦.

دخل عليه الإمام عليه السلام يعوده في البصرة، وكان له فيها دار وسيعة، فقال له عليه السلام: ((ما كنت تصنع بسعة هذه الدار، أما أنت إليها في الآخرة كنت أحوج))[1].

كان الإمام عليه السلام يريد لأصحابه والمقرّبين منه، أن يتأسّوا به في مساواة نفسه بضعاف الناس، فكان يحرّم على نفسه كثيراً من المباحات التي تحلّ لغيره، ما دام يتولّى مسؤولية الحكم. وبالرغم من تمكّنه من الدنيا، نجده ينفق من أمواله في سبيل الله، ويسعى إلى تحسين وضع أهل الفاقة.. فقد واجه العلاء بن زياد الحارثي بهذا الشكل الذي نقلناه.. إلاّ أنه سرعان ما تدارك كلامه هذا بقوله: ((وبلى إن شئت بلغت بها الآخرة، تقري بها الضيف، وتصل فيها الرحم، وتُطلِعُ منها الحقوق مطالعها، فإذا أنت قد بلغت بها الآخرة)) كي لا يكون ذلك ذريعةً للدعوة إلى الزهد الأجوف والمرائي.

وما أن وقف العلاء على كلام الإمام وتعقّله، حتى شكا إليه أخاه عاصم، وما هو عليه من الزهد والتقشّف، فقال: ((يا أمير المؤمنين أشكو إليك أخي عاصم)).

فقال له الإمام عليه السلام: ((وما له؟)) فقال: ((لبس العباءة وتخلّى من الدنيا)). قال عليه السلام: ((عليّ به))، فلما جاءه، قال: ((يا عُدّي نفسه! لقد استهام بك الخبيث، أما رحمت أهلك وولدك؟ أترى الله أحلّ لك الطيبات وهو يكره أن تأخذها؟ أنت أهون على الله من ذلك)). فقال عاصم - وهو يشير إلى السبب في سلوكه هذا -: ((يا أميرالمؤمنين، هذا أنت في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك))، قال عليه السلام: ((ويحك إنّي لستُ كأنت، إنّ الله تعالى فرض على أئمة الحقّ أن يُقدّروا أنفسهم بضعفة الناس، كيلا يتبيّغ بالفقير فقره)).

وكان له عليه السلام موقف مشابه مع عثمان بن حنيف، حيث وضع طريقته الخاصّة في التعامل مع الأموال العامة عندما قال له: ((ألا وإنّ إمامكم قد

---

1) المصدر نفسه: ٣٢.

اكتفى من دنياه بطمريه، ومن طُعمه بقرصيه، ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفّة وسداد»[1].

لقد تعامل الإمام عليه السلام في هذه الموارد الثلاثة بشكل منطقي ومعقول، وبيّن الموقف الصحيح منها، وذلك من خلال:

أولاً: بيانه لسلوكه الزاهد الذي بيّنه لعاصم وعثمان بن حنيف.

ثانياً: بيانه لما ينبغي أن تتحلّى به الطبقة الحاكمة من صفة الزهد المقترن بحالةٍ من الرفاه النسبي للأغنياء منهم في حدود ما يتأدّى به الحقّ الإلهي، وحقّ الناس.

ثالثاً: تجويزه للناس الاستمتاع بالمواهب والنعم الإلهية، ورفضه لمفهوم العزوف عن الدنيا والإعراض عنها.

وهكذا فقد كان تعامل الإمام عليه السلام تعاملاً معتدلاً ومعقولاً، وبمنهجيّة منطقيّة خالية من الإفراط والتفريط.

لقد كرّر الإمام عليه السلام في بداية كلامه وفي آخره عند خطابه للعلاء بن زياد قوله: «إنك لا تستطيع أن تعمّر بهذه الدار أمر آخرتك».

وفي هذا التكرار نكتة بلاغية لا تخفى؛ لتأكيد المطلب.. ومن جهة أُخرى فإنّ تعبير الإمام عليه السلام جاء دقيقاً ومناسباً عندما قال: «ما كنت تصنع بسعة هذه الدار في الدنيا...؟!»، ولم يقل مثلاً: لماذا تمتلك مثل هذه الدار؟ أو ما هو قريب من ذلك.

وقد أوضح الإمام الصادق عليه السلام هذا الأساس التربوي بأفضل بيان، عندما قال له أحد أصحابه يوماً: إني أحب الدنيا. قال: «تصنع بها ماذا؟!»، قال: أتزوج منها، وأحج، وأنفق على عيالي، وأنيل وأتصدّق. فقال له الإمام عليه السلام: «ليس هذا من الدنيا، هذا من الآخرة»[2].

---

1) الرضي، محمد، نهج البلاغة: ٤١٧، الكتاب رقم: ٤٥.

2) مغنية، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغة ٣: ٢٢٩.

قال الله تعالى: ﴿يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً﴾ (المؤمنون: ٥١). وقد روى ابن أبي الحديد في شرحه من سيرة الرسول الأعظم ﷺ، أنه قال لبعض أزواجه: ((ما لي أراكِ شعثاء، مرحاء، سلتاء))[1].

شكاية القاعدة وآليات التعاطي السياسي

الأمر الآخر الذي يمكن ملاحظته في السيرة العلوية المباركة، شدّة اهتمام الإمام عليه السلام بشكاوى الناس، والتعامل معها بجدّية، ومتابعتها بشكل مباشر وغير مباشر.. والذي يلاحظ مكاتبات الإمام عليه السلام ورسائله في ذلك، يجد أنه لا يكشف عن الشاكي، ولا يفصح عن اسمه، بل يكتفي بالكتابة إلى المسؤول الذي يعنيه الأمر، أنه قد (بلغني).

لقد كان الإمام عليه السلام ينزّل آحاد الناس منزلة الولد له، ويوصي بهم ولاة البلاد والأصقاع خيراً، فهو القائل في كتابٍ له لمحمد بن أبي بكر: ((فاخفض لهم جناحك، وألن لهم جانبك، وابسط لهم وجهك، وآس بينهم في اللحظة والنظرة))[2].

وليس هذا بمعنى المساواة بين الجميع، المحسن منهم والمسيء؛ لأن ذلك خلاف سيرة الإمام علي عليه السلام في الإطراء على المحسن وتقريبه، وذمّ المسيء وملامته: ((ولا يكوننَّ المحسن والمسيء عندك بمنزلةٍ سواء..))[3].

كان الإمام عليه السلام يميّز في تعامله بين المطيع والمتمرّد، وبين المحسن والمسيء، فقد كتب في كتابٍ له إلى أهل الكوفة يثني عليهم قائلاً: ((وجزاكم الله من أهل مصر عن أهل بيت نبيكم أحسن ما يجزي العاملين

---

1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٢٦.

2) نهج البلاغة: ٣٨٣، الكتاب رقم: ٢٧.

3) المصدر نفسه: ٤٢٠، الكتاب رقم: ٥٣.

بطاعته، والشاكرين لنعمته، فقد سمعتم وأطعتم، ودُعيتم فأجبتم))[١].

وكتب عليه السلام إلى أهل البصرة بعد حرب الجمل: ((وقد كان من انتشار حَبلِكُم وشقاقكم ما لم تَغْبَوا عنه، فعفوتُ عن مجرمكم، ورفعتُ السيف عن مُدبركم، وقبلتُ من مقبلكم. فإن خَطَت بكم الأمور المردية، وسفه الآراء الجائرة إلى منابذتي وخلافي، فها أنا ذا قد قرَّبتُ جيادي، ورحَلْتُ ركابي، ولئن ألجأتموني إلى المسير إليكم؛ لأوقعنَّ بكم وقعة لا يكون يوم الجمل إليها إلا كلعقة لاعق، مع أني عارف لذي الطاعة منكم فضله، ولذي النصيحة حقّه، غير متجاوز مُتَّهماً إلى بريء، ولا ناكثاً إلى وفيٍّ))[٢].

وكتب عليه السلام في عهده إلى مالك بن الأشتر يوصيه بالرحمة بالناس، والرفق بهم: ((فإن شكوا ثقلاً أو علّةً.. خففت عنهم بما ترجو أن يَصلُح به أمرهم))[٣].

كما أوصاه بالمساواة بين جميع الناس، قائلاً: ((فإنّ للأقصى منهم مثل الذي للأدنى))[٤].

وقال أيضاً يوصيه بالرعية: ((وأشعِر قلبك الرحمة للرعية، والمحبّة لهم، واللطف بهم.. أنصف الله وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصّة أهلك، ومن لك فيه هوىً من رعيتك، فإنك إلا تفعل تظلم))[٥]... ما أعظمها من كلمة! تصلح قانوناً للحكّام والولاة، في أن يرفقوا بالرعية ويرحموها، وإلاّ كانوا على حافّة الظلم إن عاجلاً أو آجلاً.

كان الإمام عليه السلام ينطلق في وصاياه من منطلق صيانة الكرامة

---

1) المصدر نفسه: ٣٦٤، الكتاب رقم: ٢.

2) المصدر نفسه: ٣٨٩، الكتاب رقم: ٢٩.

3) المصدر نفسه: ٤٣٦، الكتاب رقم: ٥٣.

4) المصدر نفسه: ٤٣٨.

5) المصدر نفسه: ٤٢٧ و٤٢٨.

الإنسانية، فيوصي ولاته بالناس قائلاً: ((فإن شكوا ثقلاً أو علةً، أو انقطاع شرب أو بالّة، أو إحالة أرض اغتمرها غرق، أو أجحف بها عطش، خفّفت عنهم بما ترجو أن يصلُح به أمرهم))[١].

ويقول أيضاً: ((واعلم أنه ليس شيء بأدعى إلى حُسن ظنّ راعٍ برعيّته من إحسانه إليهم، وتخفيفه المؤونات عليهم، وترك استكراهه إيّاهم على ما ليس له قبلهم))[٢].

كما أنه عليه السلام كان يرى لزوم حفظ أسرار الرعية، والتكتّم عليها: ((فإنّ في الناس عيوباً، الوالي أحقُّ مَن ستَرَها، فلا تكشفنَّ عمّا غاب عنك منها، فإنّما عليك تطهير ما ظهر لك))[٣].

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا المضمار، أن السياسيّين في الأنظمة الفاسدة جميعها، يحاولون ـ عند العجز عن إصلاح الأُمور ـ الإلقاء باللائمة على غيرهم، وتبرئة الحكّام من ذلك، وإظهارهم بمظهر الجاهل بوجود هذه المفاسد.. وهذا ما يكشف عنه الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام بكلّ وضوح، ومن غير دفاعٍ أو تبرير لسلوك الولاة والعمّال، حيث يكتب لبعض عمّاله، بأن الرعية تحمّل الوالي أخطاء من ينصّبهم عليها إذا هو لم يُعر أهميّةً لذلك، سواء كانت سيرة شخص الوالي حسنةً أو سيئة مع الرعية، فهو ـ لا محالة ـ مسؤول عن تلك الأخطاء بنظر الأمّة.

على خطٍّ آخر، نجد الإمام عليه السلام يحاول من خلال وصاياه للولاة، تأمين المستوى الأفضل من الراحة والرفاه لحياة الرعية، حيث يوصيهم بالرقابة على الأسعار وضبطها، وعدم التلاعب بها، فيقول: ((وتفقّد أُمورهم بحضرتك، وفي حواشي بلادك، واعلم ـ مع ذلك ـ أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحّاً

---

1) المصدر نفسه: ٤٣٦.

2) المصدر نفسه: ٤٣١.

3) المصدر نفسه: ٤٢٩.

قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البياعات، وذلك باب مضرّةٍ للعامة، وعيبٍ على الولاة))[1].

الرقابة على المسؤولين والموظفين الحكوميين

كانت سيرة الإمام علي عليه السلام قائمةً عى متابعة الشكاوى والاعتراضات، وإبلاغها إلى المسؤولين المعنيّين من خلال مكاتبتهم بالأمر، ولومهم عليه، ونصيحتهم وتوجيههم لما ينبغي ويلزم.. وتختلف هذه المكاتيب باختلاف الموارد والموضوعات، إلاّ أنها شاملة للجميع بلا استثناء؛ لأنّه عليه السلام كان يراقب الجميع بلا استثناء، ولا يحجزه في ذلك قرابةٌ بسببٍ أو نسب.

لقد تضمنت بعض هذه الرسائل وصايا وتوجيهات عامّة، من خلال نقد الإمام عليه السلام لسيرة بعض الولاة. فقد كتب لكميل بن زياد قائلاً: ((أمّا بعد، فإنّ تضييع المرء ما وُلّي، وتكلّفه ما كُفي لَعَجزٌ حاضر ورأيٌ متبّر))[2].

والظاهر من هذه الرسالة، أنّ كميل كان قد تخطّى حدود مسؤوليّته المناطة به بما يلزم منه الضرر على المسلمين، فضلاً عن خلوّ تصرّفه من المصلحة لهم.. ومما لا شك فيه، فإنّ تراكم المسؤوليات وتداخلها، وتخطّي حدودها، يُعدّ من أعظم الإشكاليات التي تؤدي إلى خسائر فادحة وكبيرة تلحق بالنظام.

لقد اشتملت رسائل الإمام علي عليه السلام إلى ولاته على نكات مهمّة تتعلّق ببعض الأخطاء في سلوكيّاتهم وخياناتهم، كما في رسالته إلى ابن عمه ابن عباس، التي احتوت على مسائل مهمّة: ((أمّا بعد، فإنّي كنت أشركتك في أمانتي... فلا ابن عمك آسيت، ولا الأمانة أدّيت، وكأنّك لم تكن الله تريد بجهادك، وكأنّك لم تكن على بينة من ربّك، وكأنّك إنما كنت تكيد

---

1) المصدر نفسه: ٤٣٨.

2) المصدر نفسه: ٤٥٠، الكتاب رقم: ٦١.

هذه الأُمّة عن دنياهم، وتنوي غرّتهم في فيئهم، فلما أمكنتك الشدّة في خيانة الأُمّة أسرعت الكرّة، وعاجلت الوثبة، واختطفت ما قدرت عليه من أموالهم المصونة لأراملهم وأيتامهم اختطاف الذئب الأزلّ دامية المعزى الكسيرة، فحملته إلى الحجاز.. فاتّق الله، واردد إلى هؤلاء القوم أموالهم، فإنّك إن لم تفعل ثمّ أمكنني الله منك لأعذرنَّ إلى الله فيك، ولأضربنّك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلاّ دخل النار))[1].

قال الشارح البحراني في تفسير معنى الشراكة: ((إشراكه إيّاه في أمانته التي ائتمنه الله عليها، وهي ولاية أمر الرعية، والقيام بإصلاح أمورهم في معاشهم ومعادهم))[2].

وأعظم بها من كلمة، تحثّ الولاة والمسؤولين ـ في أيّ رتبة ومقام كانوا ـ على الاهتمام بحياة الناس، وإعمارها في الدنيا والآخرة.

والملاحظ في هذ النصّ أنّ الإمام عليه السلام لم يأخذ بنظر الاعتبار قرابته من ابن عباس، فلذا نجده يتكلّم معه بأشدّ ما يكون الكلام.

ويردّ الإمام عليه السلام في ذيل رسالته على ما يتوهّمه أمثال ابن عباس، فيُقسم بالله قائلاً: ((وأُقسم بالله ربِّ العالمين ما يسرّني أنّ ما أخذته من أموالهم حلالٌ لي، أتركه ميراثاً لمن بعدي))[3].

كما كتب عليه السلام مخاطباً المنذر بن الجارود بعد خيانته، وسرقته أربعة آلاف درهم من بيت المال: ((أمّا بعد، فإنّ صلاح أبيك غرّني منك، وظننتُ أنّك تتّبع هديه، وتسلك سبيله، فإذا أنت فيما رُقّي إليَّ عنك لا تدعُ لهواك انقياداً، ولا تُبقي لآخرتك عتاداً، تعمر دنياك بخراب آخرتك، وتصل عشيرتك بقطيعة دينك))[4].

---

1) المصدر نفسه: ٤١٢ ـ ٤١٤، الكتاب رقم: ٤١.

2) البحراني، ميثم بن علي، شرح نهج البلاغة ٥: ٨٦.

3) نهج البلاغة: ٤١٢ ـ ٤١٤، الكتاب رقم: ٤١.

4) المصدر نفسه: ٤٦١، الكتاب رقم: ٧١.

ويتّضح من هذا الكتاب، أنّ الإمام علي عليه السلام وإن كان يلاحظ في اختيار الولاة أسرهم التي ينتمون إليها، إلاّ أنّه لم يكن يكتفي بذلك فحسب، بل يلاحظ السلوك الشخصي للفرد، وينتقد سلوك الولاة الذين يُقدّمون قومهم، ويحملونهم على رقاب الناس، وهي ظاهرة تُعدّ من أهم نقاط الضعف التي تتعرّض لها الحكومات.

وفي كتاب آخر له عليه السلام إلى مصقلة بن هبيرة الشيباني جاء فيه: ((بلغني عنك أمرٌ إن كنت فعلته فقد أسخطتَ إلهك، وعصيتَ إمامك. إنّك تقسم فيء المسلمين الذي حازته رماحُهُم وخيولُهُم، وأُريقت عليه دماؤُهُم، فيمن اعتامكَ من أعراب قومك))[1].

وقد كان مصقلة والياً على أردشير خرّة من بلاد فارس، فكان يوزّع المال في أبناء قومه من العرب، ويدنيهم، ويحرم باقي المسلمين من ذلك، ثم التحق ومعه أموال بيت المال بمعاوية[2].

وكتب إلى زياد بن أبيه خليفة عامله ابن عباس على البصرة، وكانت ولايته على مناطق واسعة هناك، تشمل الأهواز وكرمان وفارس: ((وإنّي أُقسم بالله قسماً صادقاً، لئن بلغني أنّك خنت من فيء المسلمين شيئاً صغيراً أو كبيراً، لأشُدّنّ عليك شدّة تدعك قليل الوفر، ثقيل الظهر، ضئيل الأمر))[3].

والظاهر من الكتاب، عدم وجود ما يدلّ على خيانة زياد بن أبيه بشكل قطعي وملموس، ولكن ثمّة نظرة كان الإمام عليه السلام يحملها تجاهه، كما تدلّ على تورطه.

ومما يلفت الانتباه في هذا الكتاب، تحذير الإمام عليه السلام من أنواع الخيانة كلّها، كبيرةً كانت أو صغيرة؛ لأنّه ـ وكما تقول العرب ـ: ((ما عفّ عن الدرّة من سرق الذرّة)).

---

1) المصدر نفسه: ٤١٥، الكتاب رقم: ٤٣.

2) المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٢٨، و٣: ١١٩ ـ ١٥٠، ونهج البلاغة: ٨٥، الخطبة: ٤٤.

3) نهج البلاغة: ٣٧٧، الكتاب رقم: ٢٠.

وفي كتاب خامس يشير الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى خيانة بعض عمّاله، وهو إمّا مجهول الهوية أو مختلف فيه، إلاّ أنّ الذي يظهر من لحن الكتاب، أنّه كان كثير الظلم، آكلاً للمال من غير حلّه، فقد جاء في هذا الكتاب: ((أما بعد، فقد بلغني عنك أمر، إن كنت فعلته فقد أسخطتَ ربَّك، وعصيت إمامك، وأخزيت أمانتك.. وبلغني أنك جرَّدت الأرض فأخذت ما تحت قدميك، وأكلت ما تحت يديك، فارفع إليَّ حسابك، واعلم أنّ حساب الله أعظم من حساب الناس))[١].

وفي ضوء هذا الكتاب، يتبيّن أنّ العقاب ينال كلّ عامل أو مسؤول لا يتمتّع بالكفاءة في أداء مسؤوليّته، أو خائنٍ لأمانته، يعطّل الأرض العامرة ويحوّلها إلى أرض بائرة لا فائدة فيها للعامّة، ويقتطع أراضي الرعية، ويحمل الفقراء والمعدمين على دفع الخراج والضرائب.

إنّ هذا المنهج المتشدد من قبل الإمام علي عليه السلام، لا يعني عدم سياسته ومداراته، بمقدار ما يعني أنّ الحكومة الظاهرية بنظر الإمام عليه السلام وأصحابه، لا تمثل هدفاً، وإنّما الهدف تحقيق العدالة في جميع المجالات، فقد ورد في الحديث الشريف: ((من ولي لنا عملاً فليتزوّج، وليتّخذ مسكناً ومركباً وخادماً، فمن اتّخذ سوى ذلك، جاء يوم القيامة عادلاً غالاً سارقاً))[٢].

وأمّا الكتاب السادس له عليه السلام، فقد خاطب فيه أحد عمّاله، ممّن كان سيّىء المعاملة مع رعيّته من غير المسلمين، فكتب إليه ـ وهو يرشده وينصحه ـ: ((أمّا بعد، فإنّ دهاقين أهل بلدك شكوا منك غلظةً وقسوة، واحتقاراً وجفوة، ونظرت فلم أرهم أهلاً لأن يُدنَوا لشِرْكِهِم، ولا أن يُقصَوا ويُجفوا لعهدهم))[٣].

---

1) المصدر نفسه: ٤١٢، الكتاب رقم: ٤٠.

2) المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٦: ١٦٥.

3) نهج البلاغة: ٣٧٦، الكتاب رقم: ١٩.

ويُفهم من هذا النصّ، أنّ الإمام عليه السلام كان يدقّق في مضامين الشكاوى المرفوعة إليه، ويتأكّد من صحّتها وسقمها، ثم يتخذ ما هو المناسب بشأنها، ولذا نجده يوصي عامله هذا ـ بعد التأكّد من صحّة ما قيل بحقه ـ: ((فالبَس لهم جلباباً من اللين تشوبه بطرفٍ من الشدّة، وداول لهم بين القسوة والرأفة))[1].

وآخر كتاب له عليه السلام نستعرضه، هو ما كتبه إلى قاضي حكومته شريح، جاء فيه: ((بلغني أنك ابتعت داراً بثمانين ديناراً، وكتبت لها كتاباً، وأشهدت فيه شهوداً))[2]، فالملاحظ في هذا الكتاب انتقاد الإمام عليه السلام حتى لقاضيه المنصوب من قبله وتعريته لما قام به من إسباغ صبغةٍ قانونية على تصرّفاته.. وقد تعرّض شرّاح نهج البلاغة إلى نقل صور وقضايا مريرة ومربّية في نفس الوقت، لتخلّفات بعض القضاة في حكومة الإمام عليه السلام وارتشائهم.

حصيلة واستنتاج

١ ـ من معطيات سيرة الإمام علي وسياسته، التأكيد على حضور الحاكم العادل وجميع المسؤولين في دائرة مسؤولياتهم وأعمالهم، ورصدهم لحركة المجتمع، والعاملين في الساحة، والمسؤولين عليها.

٢ ـ لقد أكدت سيرة الإمام عليه السلام من خلال اتّباع أساليب عديدة ـ منها: المكاتبة، والتقريع بالمراسلة، وطرح الموضوع بجميع تفاصيله وجزئياته وعدم الاكتفاء بالأُمور الكليّة، والمكاشفة بطرح الإشكالات والنواقص التي تتضمّنها الشكاوى المرفوعة ـ على تكريم الشخصية الإنسانية، والتعامل معها بشكلٍ لائق ومناسب، وتحذير الجميع من ظاهرة رفع الشعارات الفضفاضة والكبيرة، وعدم تشخيص الجرح ووضع الدواء له.

---

1) المصدر نفسه.

2) المصدر نفسه: ٢٦٤، الكتاب رقم: ٣.

٣ ـ أثبتت سيرة الإمام ﷺ من خلال تصدّيه لأمر الحكومة، وسيطرته على بيت المال، إشرافه الكامل، ورصدَه لحركة المسؤولين، كي لا تُستغلّ أموال الدولة، أو يُساء الاستفادة منها، معتبراً هذا الأمر غايةً في الخطورة، بحيث كان ﷺ يبدي ردود فعله ـ وبشكل مناسب ـ مع أدنى ظاهرةٍ من هذا القبيل.. فقد كتب ـ على سبيل المثال ـ إلى عثمان بن حنيف: ((أما بعد، يا ابن حنيف، فقد بلغني أن رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبةٍ فأسرعت إليها.. وما ظننتُ أنّك تجيب إلى طعام قوم عائلُهُم مجفوّ، وغنيّهم مدعوّ))[1].

٤ ـ تقوم سيرة الإمام ﷺ على المساواة بين البعيد والقريب، والصديق والغريب، سواء بسواء.. وكان من نماذج هذا التعامل الإسلامي الرفيع، تعامله ﷺ مع أخيه عقيل وابن عمّه ابن عباس، بل إنّ مسؤوليّة الرحم والقرابة في مقياس الإمام ﷺ تتضاعف أكثر من غيرها[2].

٥ ـ عدم السماح للجميع بالاستفادة من المال الحرام، ومن أموال بيت المال الذي هو للمسلمين قاطبة، وليس للمسؤولين والمتصدّين الاستفادة من الأموال العامّة إلاّ بمقدار ما يتناسب وشأنهم الخاص.

وأمّا المال الحلال الحاصل من الكدّ والجهد الشخصي، فإنّ له أيضاً حدوداً ضيّقة لدى الإمام ﷺ، فهو يفرض قيوداً شديدة على أئمة المسلمين والمتصدّين.. ويطالبهم بأن يقيسوا أنفسهم بضعاف الناس، ما دام في بلاد المسلمين من لا عهد له بالشبع.. وهذا بعكس عامة الناس، بل وحتى أتباعه، فإنّه يطمح لهم في حياة مرفهة، وأن يستفيدوا من المواهب الطبيعية لهم، شريطة مراعاة الحقّ الإلهي والإنساني، ذلك كلّه دون أن يجيز العمل بمفهوم العزوف عن الدنيا بمفهومه السلبي.

---

1) المصدر نفسه: ٤١٦، الكتاب رقم: ٤٥.

2) العلوي، إبراهيم، مجلة المشكاة، العدد ٦٦.

الأمن والرقابة في الدولة الإسلامية

رصد تاريخي في تجربة الإمام علي عليه السلام

محمد حسين بجوهنده

ترجمة: ضياء الدين الخزرجي

المقدمة

وسائل الاستطلاع ونقل الخبر تجربةٌ معروفة قديماً[1]؛ ولا يهمّنا في هذه الدراسة أن نعدّها من الابداعات التي امتاز بها الإمام علي عليه السلام فترة حكمه، بل هدفنا استعراض الأساليب والنماذج التي تميّز بها حكمه آنذاك، وكيف استطاع توظيفها لصالح النظام الإسلامي لأجل الوصول إلى أهدافه.

لقد كان عليه السلام يرى أهمية الاستطلاع ونقل الخبر في جانبين أساسيين من حكمه هما: الجانب العسكري، والجانب المدني، فالجانب العسكري هو ما يشمل الحدود والثغور وحفظ التوازن والأمن فيها، أما الجانب المدني فهو الذي يُعنى بالمجتمع والأجهزة التابعة للنظام، وأجهزة الرقابة والمحاسبة.

لقد اعتمد الإمام علي عليه السلام بخصوص هذا الأمر في الجانب العسكري على جهتين:

١ ـ أجهزة الأمن والمخابرات:

وهي الأجهزة التي تعمل ضمن الإدارة العسكرية، ومهمّتها: توظيف

---

1) قال تعالى حول قصّة سليمان والهدهد في القرآن الكريم: ((**وتفقّد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين * لأعذبنه عذاباً شديداً أو لأذبحنه أو ليأتينّي بسلطان مبين**)) النمل: ٢٠ ـ ٢١. قال الرضا عليه السلام: لما سيّر النبي صلى الله عليه وآله جيشاً وأمّر عليه قائداً، جعل عليه من يعتمد عليه من الأفراد المخلصين ليأتوه بالأخبار تباعاً. انظر: بحار الأنوار ١٠٠: ٦١.

الأخبار في الداخل وإيصالها إلى القائد لتسهيل أمر المراقبة؛ ويعبّر عنه اليوم بأجهز الأمن والاستخبارات.

٢ ـ القوّات المسلّحة الخاصة:

التي تتحرك جنباً الى جنب مع القوات العسكرية، أو قبل قدوم القوات المقاتلة للشروع في العمليات العسكرية لمراقبة تحرّكات العدو؛ واستطلاع المنطقة، ثم إرسال التقارير الإخبارية إلى الجهات الأمنية العسكرية، ويعبّر عنها اليوم بالاستخبارات العسكرية، فمن وصاياه ﷺ العكسرية لقادة الجيش والحرس: ((واجعلوا لكم رقباء في صياصي الجبال ومناكب الهضاب، لئلا يأتيكم العدوّ من مكان مخافة أو أمن، واعلموا أن مقدّمة القوم عيونهم، وعيون المقدّمة طلائعهم))[1].

أمّا الاستطلاع في الجانب المدني؛ فقد اعتمد على عدّة وسائل هي:

١ ـ العناصر الحكومية المعينة والثابتة.

٢ ـ فرق الاستطلاع والبعثات المرسلة للقيام ببعض المهام.

٣ ـ التقارير والأخبار التي يبلغها الناس للأجهزة الأمنية.

٤ ـ الحضور الدائم والمستمر للأمّة في الساحة، ومشاركتها الجادّة.

٥ ـ الفِرق والقوى التي تنفذ في أوساط الناس لحفظ الأمن والنظام، كأجهزة الحسبة، وهي إدارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السابق.

عقلانية الرقابة

هناك حقيقة هامّة ينبغي التأكيد عليها قبل الدخول في البحث، وهي: أنّ الرقابة الإسلامية باعتبارها مستوحاةً من وظيفة رسالات الأنبياء، وجزءاً من مستلزماتها العملية، تخضع لمقولة الرحمة واللطف الإلهي؛ حيث قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، وانطلاقاً من هذا

---

1) نهج البلاغة، الرسالة ١١، تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

المفهوم؛ تغدو الرقابة توأماً للرأفة والرحمة؛ وتتجلّى لها مفاهيم وأبعاد مختلفة من خلال فهم تلك الماهية .. منها:

١ ـ الرقابة الإرشادية.

٢ ـ الرقابة على التنظيم والتنفيذ.

٣ ـ الرقابة لأجل التقويم.

٤ ـ الرقابة لتقصّي الحقائق والمتابعة، للتعويض عن الخسائر والأضرار.

٥ ـ سياسة التفقّد ومراقبة الأحوال الشخصية عموماً، المادية منها والمعنوية... فيكون حاصل عمل تلك القوى في تلك الأجهزة متمثلاً في الأمور التالية: الإدارة والإشراف والتدبير، ووضع البرامج والخطط لسياسة الدولة، وما يتعلّق بالقضاء والمحاكم العامّة، فإن الحساسية اتجاهها هي نفسها تلك الموجودة لدى أجهزة المحاسبة، لذا ينبغي توخّي الدّقة والحذر التام في بناء هذه الأجهزة وصيانتها والحفاظ على محتواها العملي للسير على استراتيجية معينة ومحدّدة، ليتمّ عبرها تحقيق أهداف الدولة وطموحاتها.

ويجب ألاّ يُتغافل عن دور القوى الشعبية ونظراتها الاعتقادية والوعي الذي تمتلكه والمؤهلات العلمية التي تتمتع بها في المحافظة على أصالتها ودوامها.. فقد أكّد الإمام علي عليه السلام على مفردتين هامتين في هذا المجال هما: الوفاء، والصدق، أي الالتزام الديني والعملي.قال عليه السلام: «يستدلّ على إدبار الدول بأربع؛ تضييع الأصول، والتمسّك بالفروع، وتقديم الأراذل، وتأخير الأفاضل»[1]، وقال أيضاً: «تولّي الأراذل والأحداث الدول دليل على انحلالها وإدبارها»[2].

ويتحقّق هذا الهدف عبر التجربة المريرة المنطوية على المعاناة والتضحيات، وذلك من خلال تصدّي الرجال الأكفاء ـ ممّن ثبت صلاحه

1) الآمدي، الأرموي، شرح غرر الحكم ودرر الكلم: ٤٥٠، مطبعة جامعة طهران.

2) المصدر نفسه ٢: ٢٩٥.

وصدقه في الدول الماضية الصالحة ـ لتلك المناصب الحكومية أولاً؛ وممن بان فضله وجلالته فيها ثانياً.

فلسفة الرقابة

الدفاع عن المظلومين وتسليم المعاندين والمجرمين إلى العدالة لينالوا جزاءهم العادل من الأصول المسلّمة والواضحة، ونظراً لتمتّع الحاكم الإسلامي بالنفوذ وإدارة البلاد من جهة، وكونه المسؤول عن تأمين الحقوق والحريات لآحاد الشعب من جهة أخرى، فشرطه العقلي يقتضي أن يعرف موارد الظلم والظلَمة الذي يعمّ البلاد.

وليس للحاكم التنحّي، لما يملكه من النفود والإمكانات الواسعة؛ كما ليس له اختيار العزلة، وترك الأخبار تصله أو تطرق بابه دون ملاحقتها، وبعبارة أخرى: ينبغي للحاكم أن يجعل الأمة تتحسّس وجوده في المجالات والمناسبات كافّة، وعليه أن يرسل العيون والمراقبين ليجسّوا له الأخبار ويطلعوه على الأوضاع السائدة في البلاد.

وهنا يمكن الإشارة إلى قضية أخرى، وهي ظاهرة الفتنة التي تعني الفوضى والانحلال، واختلال النظم، وفقدان الرقابة في المجتمع، وهو ما يعبّر عنه أحياناً بالثورة، ويعتبر القرآن الكريم ظهور الفتنة وبروزها في المجتمع ناشئ عن مخالفة الأوامر الإلهية وحالة العصيان وعدم الاستجابة، قال تعالى: ﴿**فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة...**﴾ (النور:٦٣)، إنّ الحدّ من اتساع نطاقها واتخاذ الأساليب المتقنة للتصدي لها إنما هو مسؤوليةٌ ملقاةٌ على عاتق الأمة بأسرها، قال تعالى: ﴿**واتقوا فتنةً لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصّة...**﴾ (الأنفال: ٢٥)، فيتوجّه الخطاب في الآية على الخصوص إلى الحاكم باعتباره المسؤول عن إدارة أمور البلاد، وفي كونه المصداق الأكمل والأعلى لهذا الخطاب الإلهي.

من هنا، تساعد معرفة تلك العوامل التي تقوّي ظهور الفتنة في المجتمع، على القيام بالتكليف لرفعها، وهو استلزام عقلي محض.

ويعدّ من الواجبات ـ من باب المقدّمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يتمّ بموجبه تأسيس الأجهزة المعنية بأمور الحسبة داخل النظام ـ تأسيسَ جهاز داخل السلطة يقوم بالرقابة والإشراف على المجتمع؛ أي سراية الوجوب من ذي المقدمة الى المقدمة كما ورد في اصطلاح الأصوليين، فلا يجوز في النظام الإسلامي ـ بالتأكيد ـ مواجهة الفساد والمفسد أو إدانة أحد دون تحقيق ومتابعة لإثبات ذلك، ومن ثم استخراج الحكم المقتضي بشأنه من الشريعة النبوية، متناسباً مع ميزان الجريمة ونوعها، فلا يحقّ لأيّ مسؤول قضائي تنفيذ الأحكام قبل تعيينها من قبل المحاكم الصالحة، وهذا معناه أنّ الرقابة حقّ نشأ من الولاية القضائية للحاكم، لا من ناحية الطابع الحكومي الخاصّ به، وقد قيل: إن بناء الدولة إنّما هو من الوظائف الأساسية والمهمّة للأنبياء والتي يتمّ عبرها إقامة القسط والعدل في المجتمع.

فعلى الحاكم الإسلامي الذي يتصدّى لمسؤولية إدارة الأمّة التحقيق والبحث عن حالات الشذوذ، وعدم الانسجام والتوازن في المجتمع، ومكافحتها بالأساليب المتقنة.

والجدير بالذكر هنا أن أجهزة المراقبة والتفتيش تعدّ جزءاً من أجهزة النظام الواسعة والكبرى، لا شعبةً من شعب القضاء، أي أنّها جهاز مستقلّ يمارس وظائفه بنفسه، وهو حلقة الاتصال التي تربط الحاكم الإسلامي ببقية الأقسام الحكومية التي يُشرف عليها النظام وتخضع له.

ويمكن للحاكم الإسلامي ـ حسب صلاحيّاته وما يراه من مصلحة عامّة ـ أن يفوّض مسؤولية إدارة تلك الأجهزة والدوائر إلى رئيس القضاء أو أيّ شخص آخر؛ لأنّ تعيين رئيس هذه الأجهزة والأعمال الأخرى التي تخصّها من صلاحيات رئيس الحكومة، وجزء من وظائفه، باعتبار أنّ كلّ هذه الوظائف وعامّة الموظفين إنّما يتم تحت إشراف ولي أمر المسلمين في المجتمع الإسلامي وضمن الحدود التي يرسمها، إلاّ أن يوكّل غيره للقيام بمهامّ ولايته، كما جاء ذلك في عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر بعد تعيين مهامه

قائلاً له: ((ثم تفقّد أعمالهم، وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإنّ تعاهدك في السرّ لأمورهم، حدوة لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعيّة. وتحفّظ من الأعوان فإن أحد منهم بسط يده إلى خيانةٍ اجتمعت بها عليه عندك أخبار عيونك، اكتفيت بذلك شاهداً، فبسطت عليه العقوبة في بدنه، وأخذته بما أصاب من عمله، ثم نصبته بمقام المذلّة ووسمته بالخيانة، وقلّدته عار التهمة...))[1].

وقد استدرك عليّ عليه السلام على ابن هرمة خيانة - وكان على سوق الأهواز - فكتب إلى رفاعة بن شدّاد البجلي - قاضي الأهواز - : ((فإذا قرأت كتابي هذا، فَنَحِّ ابن هرمة عن السوق؛ وأوقفه للناس، واسجنه، وناد عليه، واكتب إلى أهل عملك لتعلمهم رأييَ فيه، ولا تأخذك فيه غفلة ولا تفريط، فتهلك عند الله عزوجل من ذلك.. فإذا كان يوم الجمعة، فأخرجه من السجن واضربه خمساً وثلاثين سوطاً، وطُف به في الأسواق.. فمن أتى عليه بشاهد فحلّفه مع شاهده، وادفع إليه من مكسبه ما شهد به عليه، ومُر به إلى السجن مهاناً مقبوضاً، واحزم رجليه بحزام... ولا تدع أحداً يدخل إليه))[2].

لقد اتضح من تلك السياسة التي رسمها الإمام علي عليه السلام في رسالته لمالك الأشتر - خصوصاً فيما يخصّ بعث العيون والجواسيس، وتفريقهم لاقتناص الأخبار واصطيادها من المجتمع - أنّ الخبر الواحد لا يوجب علم القاضي، بل ينبغي عليه المتابعة والبحث عن الأدلّة والبراهين القاطعة التي توصله إلى الحكم عن طريق الاستعانة بالشهود أساساً؛ وهذا المورد - في الواقع - من

1) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.

2) نهج البلاغة، ٥٣، علي أصغر إلهامي نيا، الحكومة الإسلامية، العدد الرابع، السنة الخامسة ١٨، الرقابة على العاملين في الحكم العلوي: ٢٦٠، (النقل الخبري) أبو حنيفة، القاضي النعمان بن محمد التميمي، دعائم الإسلام، انتشارات آل البيت، قم: ج٢: ٥٣٢.

جملة القضايا التي لا تحتاج إلى المرافعة، بل تُحسم بأساليب نظام التفتيش.

دور الاستخبارات وأهميتها في الحكم العلوي

ورد استعمال كلمة ((العين)) في المعنى المجازي، كما استعملت في المعنى الحقيقي أيضاً، والاستعمال الخاص لها يقصد منه عيون القائد أو الحاكم، وكذلك في المبعوث من قبل النظام إلى بعض المناطق لاستطلاع الأوضاع ودراستها ثم إرسال تقاريره ونتائج بحوثه إلى الجهات المعنيّة لدراستها، ووضع الحلول لها.

لقد أشارت النصوص والشواهد التاريخية أن علياً عليه السلام كان قد اعتمد رجالاً في حكمه للقيام بتلك المهمة، ومن بينهم: أبو الأسود الدؤلي، حيث كان عامله على البصرة، وقد أعرب الإمام عن ارتياحه له، وطمأنه بأنّ التقارير والأخبار التي يبعثها إليه ستكون في غاية السرّية والكتمان، وأنّه لن يُطلع عليها ابن عباس أبداً[(١)].

وهناك نماذج أخرى أيضاً توضح اتخاذه لتلك السياسة:

منها: ما رواه محمد القرشي أن أميرالمؤمنين عليه السلام ولّى أبا الأسود الدؤلي القضاء ثم عزله، فقال له أبو الأسود: لم عزلتني وما خنت ولا جنيت؟! فقال عليه السلام: ((إنّي بلغني أنّ كلامك يعلو كلام خصمك))[(٢)].

وروى حبيب الله الخوئي أيضاً ما يدلّ على ذلك قائلاً: كتب علي عليه السلام إلى قثم بن العباس، الوالي والقاضي على مكة: ((أمّا بعد؛ فإنّ عيني بالمغرب كتب إليّ يعلمني أنه وجّه إلى الموسم أناس من أهل الشام، العمي القلوب، الصمّ الأسماع؛ الكمه الأبصار، فأقم على ما في يديك قيام الحازم الصّليب،

---

1) المحمودي، نهج السعادة٥: ٩٧؛ وأنساب الأشراف٢: ١٦٩.

2) مجلة الحكومة الإسلامية، العدد ١٨: ٢٦٢، نقلاً عن معالم القربة في أحكام الحسبة: ٢٠٣، كامبرج، عام ١٩٢٧م.

والناصح اللبيب، التابع لسلطانه، المطيع لإمامه، وإياك وما يعتذر منه، ولا تكن عند النعماء بطراً، ولا عند البأساء فشلاً))[١].

وقد أفشل الإمام المؤامرة التي أوشكت على الوقوع في حينها، وقرب زمانها.. فقد روي أنّ معاوية بن أبي سفيان دعا إليه يزيد بن شجرة الرهاوي وهو من أصحابه، فقال له: إني أريد أن أوجهك إلى مكّة لتقيم للناس الحج وتأخذ لي البيعة بمكّة وتنفي عنها عامل علي، فأجابه إلى ذلك، وسار إلى مكّة في ثلاثة آلاف فارس، وبها قثم بن العباس عامل علي عليه السلام: فلما سمع به قثم، خطب أهل مكّة وأعلمهم بمسير الشاميين ودعاهم إلى حربهم، فلم يجيبوه بشيء، فعزم على مفارقة مكّة واللحاق ببعض شعابها، وفي الأثناء وصلته رسالة أمير المؤمنين التي حذّره فيها من الشاميين، فاستشار كبار قومه في ذلك، وهكذا فشلت المؤامرة بتدبير من أبي سعيد الخدري...[٢].

وبعث الإمام عليه السلام رسالةً إلى سهل بن حنيف، عامله على المدينة، يُعلمه بهروب بعض أصحابه إلى معاوية والتحاقهم به، وقد عبّر بكلمة ((بلغني)) في رسالته قائلاً: ((بلغني أنّ رجالاً من أهل المدينة يخرجون إلى معاوية...)) وأوصاه بوصايا عديدة فيما يخصّهم[٣]، ثم أعرب عن ارتياحه وتفقّده له، وخيّره في القدوم إليه متى شاء، ثم دعا له في آخر الرسالة..

وفي رسالة أخرى بعثها عليه السلام إلى محمد بن أبي بكر، عامله على مصر، وهي تنمّ عن دراسة واعية وعميقة للأوضاع المستجدّة هناك، حيث أعرب فيها عن تفقّده واهتمامه بأموره؛ واستعمل أيضاً كلمة ((بلغني)) في تلك الرسالة قائلاً: ((أما بعد، فقد بلغني موجدتك من تسريحي الأشتر إلى عملك؛ وإني لم أفعل ذلك استبطاءً لك في الجهد، ولا ازدياداً في الجدّ، ولو نزعت ما تحت

---

1) نهج البلاغة، الرسالة ٣٣.

2) منهاج البراعة ٢٠: ٥٠.

3) نهج السعادة ٥: ١٧.

يدك من سلطانك، لوليتك ما هو أيسر عليك مؤونة، وأعجب إليك ولاية))[١].

واتضح بعدها أن مالك كان هو الرجل الوحيد المناسب القادر على مواجهة الأزمة التي حلّت بالبلاد لإدارتها. وكان الإمام عليه السلام في الأزمات والفتن التي يمرّ بها ولاته يقدّم كلّ دعم وإسناد ـ وذلك عبر أجهزة الرقابة التي يمتلكها ـ إلى عمّاله وموظفيه في الإدارة الحاكمة؛ ويشهد لهذا رسالته التي بعثها لابن عباس، وقد طلب منه تحسين أسلوبه ومعاملته لبني تميم، حيث كشف له عن غوامض أسراره التي خفيت عن أبصار ابن عباس ومسامعه[٢].. معتمداً في ذلك كلّه على عيونه التي بثّها هناك لانتزاع الأخبار وإرسالها خفيةً إليه.

وكان أيضاً يقدّم دعمه ونصائحه لعامله زياد بن أبيه، وكذا متابعة أحواله الخاصّة، فكتب عليه السلام إليه كتابه بعد أن بلغه أنّ معاوية كتب إلى زياد بن أبيه يريد خديعته باستلحاقه، فقال: ((وقد عرفت أنّ معاوية كتب إليك يستزلّ لبّك، ويستفلّ غربك، فاحذره...))[٣].

ويتّضح من هذه الرسالة شدّة رقابته لعمّاله والمنصوبين من قبله لإدارة الحكم، وحرصه التام على متابعتهم ومعرفة أحوالهم، بل إنّ تبادل الرسائل والكتب الشخصيّة الخاصة فيما بينهم لم يكن بخافٍ عن أنظاره عليه السلام أيضاً، بل كان مطّلعاً عليها، عارفاً بها؛ وكان هذا هو الحلّ السلمي المناسب في مواجهة الأزمة وإدارتها.

ولأجل تخفيف الصدمة التي نجمت عن بعض تصرّفات المسؤولين من قبله، وتقديم العون والدعم لهم في إدارتهم البلاد، أرسل عليه السلام رسالةً الى عمر بن أبي سلمة الأرحبي ـ عامله على البحرين ـ ذكر فيها بعض الأمور المتعلّقة

---

1) نهج البلاغة، الرسالة ٣٤٧.

2) نهج البلاغة، الرسالة ١٨.

3) نهج البلاغة، الرسالة ٤٤.

بالأوضاع السائدة هناك فقال: ((أمّا بعد، فإنّ دهاقين أهل بلدك شكوا منك غلظة وقسوة، واحتقاراً وجفوة، ونظرت في أمرهم فلم أرهم أهلاً لأن يدنوا لشركهم، ولا أن يُقصوا ويجفوا لعهدهم، فالبس لهم جلباباً من اللين تشوبه بطرف من الشدّة، وداول لهم بين القسوة والرأفة، وامزج لهم بين التقريب والإدناء، والإبعاد والإقصاء))[1].

لقد أعربت هذه الرسالة عن متابعة الإمام لتلك الأوضاع، والاستماع إلى الشكاوى والتقارير التي يبعثها أفراد الشعب إليه، ومعالجتها، وكذا إحالة البحث والتحقيق عن تلك الحالات الشاذّة في المجتمع إلى ثقاته والمعتمدين لديه في أموره الخاصة، سواء كانوا عمالاً لأجهزة الحسبة أو غيرهم.

أمّا المحافظة على المظاهر الإسلامية والتقيّد بها، خصوصاً من قبل مسؤولي الحكومة، فكانت من المسائل المهمة التي كان عليه السلام يذكّر بها عمّاله وموظّفيه، إنّ خروج المسؤولين عن المظاهر الإسلامية المتعارفة؛ وانشغالهم بالترف والبذخ والملذّات، والبحث عن رفاهية العيش ولذته بحجّة الاستناد إلى الآية الشريفة التي تشير إلى أنه مما أحلّه الله تعالى: ﴿**قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطّيّبات من الرزق**﴾، من الأمور المذمومة والقبيحة، فقد نهى عنها الإمام علي عليه السلام؛ وكانت تستدعي الملاحقة والعقاب أحياناً. ومن الأمثلة على ذلك ما ارتكبه شريح القاضي من أفعال موهنة أوقعته في شراك الدنيا ولذائذها؛ علماً أنّ الإمام عليه السلام لم يترك أمر القضاة دون الوصية بهم ورعاية شؤونهم، ويمكن معرفة ذلك من خلال وصيّته لمالك الأشتر بالرفق بالقضاة وتأمين حاجاتهم المعاشية.

فقد بلغ أمير المؤمنين عليه السلام أنّه ـ أي شريحاً ـ اشترى لنفسه بيتاً بثمانين دينار!! ـ وقد ورد في الأخبار أن شريحاً كان يتقاضى مبلغاً شهرياً من بيت المال قدره خمسمائة درهم[2] ـ فأحضره الإمام عليه السلام وسأله عن ذلك قائلاً:

---

1) المصدر نفسه، الرسالة ١٩؛ والميرزا حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة١٨: ٣٣٢.

2) انظر: معالم القربة في أحكام الحسبة، فصل القضاء.

بلغني أنّك ابتعت داراً بثمانين ديناراً، وكتبت لها كتاباً وأشهدت فيه شهوداً!! فقال له شريح: قد كان ذلك يا أميرالمؤمنين، قال: فنظر إليه نظر المغضب ثم قال له: ((يا شريح، أما أنه سيأتيك من لا ينظر في كتابك، ولا يسألك عن بيّنتك، حتى يخرجك منها شاخصاً، ويسلمك إلى قبرك خالصاً؛ فانظر يا شريح لا تكون ابتعت هذه الدار من غير مالك، أو نقدت الثمن من غير حلالك، فإذا أنت قد خسرت دار الدنيا ودار الآخرة))[1].

ولا يرى النبي ﷺ وعلي عليه السلام مشروعية استغلال السلطة والنفوذ للوصول إلى المنافع الخاصّة، والتوسّع فيها، يقول باقر شريف القرشي حول سيرة النبي ﷺ: ((على وليّ وقائد المسلمين أن يتفقّد شؤون ولاته وعمّاله، ويرسل العيون لتحرّي أعمالهم وتصرفاتهم، ومحاسبة دخلهم الفردي ونفقاتهم؛ وأموالهم الخاصّة بهم، فإنْ رأى منهم خيانةً لبيت المال، أو تقصيراً في واجبات أحدٍ منهم، عزله وأنزل به أقصى العقوبات، وصادر أمواله)).

لقد وضع النبي ﷺ تخطيطاً فريداً وأسلوباً بديعاً في المحاسبة المالية لعمّاله، ومعرفة دخلهم الفردي ونفقاتهم؛ فمثلاً كان ﷺ قد استعمل رجلاً من الأزد على صدقات بني سليم، فلما جاءه حاسبه، فقال الرجل:هذا مالكم وهذا هدية، فغضب ﷺ وقال: ما بال العامل نبعثه فيجيء فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي لي، ألا جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى إليه شيء إن كان صادقاً؟!.. والذي نفس محمّد بيده لا نبعث أحداً منكم فيأخذ منه شيئاً إلاّ جاء يوم القيامة يحمله على رقبته، ثم رفع يديه إلى السماء فقال: اللهم هل بلّغت، ثلاثاً، اللهم اشهد[2].

---

1) نهج البلاغة، الرسالة ٣٤؛ وبحار الأنوار٤١: ١٥٥.

2) باقر شريف القرشي، النظام الحكومي والإداري في الإسلام: ٤٣٥، مؤسسة التحقيقات التابعة للحرم الرضوي، عام ١٩٩٦م؛ ونقلاً عن ابن القيم الجوزي، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: ٢٤٨؛ والقاضي أبي يعلى؛ الأحكام السلطانية، قام بالتصحيح محمد حامد الفقي؛ دفتر التبليغات الاسلامي، قم، ج١: ٧٢، الهامش نقلاً عن مسلم والبخاري عن أبي حميد الساعدي.

وطبّق الإمام علي عليه السلام هذا الأسلوب في حكمه سائراً على نهج رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد نقلت شواهد كثيرة على ذلك، فمنها قضية ابن عباس وتلك الأموال التي قام بنقلها إلى مكّة، مدعياً أنّها له لا لبيت المال، وأصرّ عليه الإمام عليه السلام كثيراً وشدّد في الحساب لمعرفة حال تلك الأموال وطريقها، وكان عليه السلام يحذّر كلّ من احتمل أن تسوّل له نفسه أن يحاول انتهاز نفوذه ومنصبه للحصول على الأطماع والمنافع اللامشروعة، فقد جاء في كلام له لزياد بن أبيه، خليفة عامله عبدالله بن العباس على البصرة: ((وإنّي أقسم بالله قسماً صادقاً، لئن بلغني أنّك خنت من فيء المسلمين شيئاً، صغيراً أو كبيراً؛ لأشدنّ عليك شدّة تدعك قليل الوفر، ثقيل الظهر، ضئيل الأمر))[1].

إنّنا نعلم أن ابن عباس لم يكن محتالاً أو راضخاً للحرام، بل كان فعله هذا استغلالاً للرئاسة والسلطة لا غير، وكما ادعى هو نفسه فإنّ تلك الأموال ـ وحسب تحليله ـ كانت هدية! ونعلم أيضاً أن ابن عباس لم يحضر عند الإمام عليه السلام لمحاسبة تلك الأموال ومعرفة طريقها، بل فضّل الهروب الى شعاب مكّة، لعلمه بأنّ الإمام عليه السلام سيرجع تلك الأموال كلّها إلى بيت المال، لكن ابن خلدون ذكر أن الذي أخبر الإمام عليه السلام بتلك الأموال هو أبو الأسود الدؤلي[2]، ولوّح إلى عدم صحّة هذه الأخبار وعدم مطابقتها للواقع؛ لأنّ ابن عباس كذّب هذه المزاعم في رسالته التي بعثها إلى الإمام عليه السلام: ولم يُعر الإمامُ أهميةً لتكذيبه؛ وأصرّ عليه في عدّة رسائل بعثها إليه بأن يبين له كيفية وصول تلك الأموال لمعرفة طريقها، وأن يقدّم له الحجج والأدلّة الكافية في ذلك. وفي ذلك كلّه يمتنع ابن عباس عن البيان.

إن المنزلة الرفيعة التي حازها أبو الأسود الدؤلي حسب الرواية، والرسالة التي بعثها الإمام عليه السلام إليه في الثناء عليه والشكر له على صنيعه بعد

---

1) نهج البلاغة، الرسالة ٢٠.

2) ابن خلدون، تاريخ العبر ١، فصل أميرالمؤمنين عليه السلام.

تلك الأحداث، والحكم بتعيينه عاملاً له على البصرة بعد عزله لابن عباس، والأدلّة والشواهد الكثيرة كلّها تثبت ولاء أبي الأسود الدؤلي وإخلاصه للإمام علي عليه السلام، ولا يبقى أيّ مجال للشك والترديد في اعتماد الإمام عليه السلام عليه وارتياحه له.

ونشير هنا إلى الشعور الذي كان ينتاب الإمام عليه السلام حول تلك الأوضاع؛ والحساسية والأهمية التي كان يبديها في مواجهة ازدياد القدرة والنفوذ لبعض النفعيين والمصلحيين وأذيالهم؛ والسياسة الحازمة الخاصّة التي انتهجها عليه السلام في الحدّ من هذه الظاهرة ومواجهتها، قال عليه السلام في هذا الشأن واصفاً أموال المسلمين: ((والله لو وجدته قد تُزوّج به النساء، وملك به الإماء لرددته)).

يقول ابن ميثم في شرح نهج البلاغة: خطب الإمام عليه السلام هذه الخطبة في المدينة، ولم يُذكر المقطع الأوّل منها في بعض المواضع؛ فقال عليه السلام: ((ألا وأنّ كل قطيعة أقطعها عثمان، وكل مال أعطاه من مال الله، فهو مردود في بيت المال، فإنّ الحقّ لا يبطله شيء))[1].

وقد علّق ابن أبي الحديد في ذيل هذه الخطبة قائلاً: ((وعثمان قد أقطع القطائع صلةً لرحمه، وميلاً إلى أصحابه، عن غير عناءٍ في الحرب ولا أثر)).

ومن خلال تلك السياسة التي طبقها الإمام عليه السلام في مراقبة عمّاله ومتابعتهم، وتفقّد شؤون ولاته بإرساله العيون عليهم لتحرّي أعمالهم، ووصاياه في رعاية المظاهر الإسلامية والشؤون الأخلاقية، واجهنا في سياسته تلك بعضَ الأحداث التي تناسب أن نستلهم منها العبرة والاعتبار .. كالذي جرى مع سعد الذي أرسله عليه السلام من قبله إلى زياد بن أبيه، خليفة عامله عبدالله بن عباس على البصرة، والحوار الذي دار بينهما ثم الرسالة التي أرسلها الإمام عليه السلام إلى زياد يعنّفه فيها ويحذّره من مغبّة تصرفاته والتفاهم مع سعد للاتفاق على صيغة مشتركة في العمل وترك الخصومة والنزاع.

---

1) ابن أبي الحديد المعتزلي،شرح نهج البلاغة١ . ٢: ٢٩٥.

قال ابن أبي الحديد: «أرسل علي عليه السلام سعداً مولاه إلى زياد ـ وكان خليفة لابن عباس على البصرة ـ يحثّه على حمل مال البصرة إلى الكوفة، وكان بين سعد وزياد ملاحاة ومنازعة، فعاد سعد وشكاه إلى علي عليه السلام وعابه، فكتب علي عليه السلام إلى زياد: أما بعد؛ فإن سعداً ذكر أنك شتمته ظلماً، وهدّدته وجبهته تجبراً وتكبراً... وقد أخبرني أنك تكثر من الألوان المختلفة في الطعام في اليوم الواحد؛ وتدهن كلّ يوم، فما عليك لو صمت أياماً، وتصدّقت ببعض ما عندك محتسباً، وأكلت طعامك مراراً قفاراً، فإن ذلك شعار الصالحين، أفتطمع وأنت متمرّغ في النعيم، تستأثر به على الجار والمسكين، والضعيف والفقير، والأرملة واليتيم أن يحسب لك أجر المتصدقين... وأخبرني أنك تتكلّم بكلام الأبرار وتعمل عمل الخاطئين؛ فإن كنت تفعل ذلك فنفسَك ظلمت، وعملَك أحبطت؛ فتُب إلى ربك، يصلح لك عملك...»[1].

فهل هناك دليل أقوى وأبلغ من صدق لهجة ذلك المعوّز الذي لا يرى له ملجأ إلا الله ولا يرى غير الإمام علي عليه السلام قائداً إلهياً يشكو له أمره؟

لقد كانت سياسة الإمام عليه السلام جليةً وواضحة في مواساته المظلومين والمحرومين، ومثابرته في تفقّدهم ومتابعة أمورهم ورفع معاناتهم في السنوات الخمس من حكمه. وكان عليه السلام من القادة المعدودين في العالم في نوع أساليبه في الحكم؛ فقد كان يستلم تقارير الأمّة وشكاواها في تعبيرها عن معاناتها؛ وكان يتابع الأمور بجدّ، ويستمع لتلك الأخبار والقضايا التي تصله فينظر في صحّتها وسقمها؛ ثم يضع الحلول لمعالجتها؛ لتعطي تلك التقارير والاخبار جميعها ـ التي ترسلها له الأمة وكذلك المعنيين في هذه الأجهزة داخل الحكومة ـ ثمارها.

فمن نماذج عدله عليه السلام ما روي من أن سودة بنت عمّار الهمداني قدمت

1) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة١٦، الباب ٤٤: ١٩٦.

على معاوية شاكيةً من عامله بسر بن أرطاة وقد جار فيهم، فغضب معاوية وقال: والله لأحملنكِ إليه على قتب شوس؛ فينفذ فيك حكمه، فأطرقت رأسها ساعة، ثم رفعت رأسها باكية حزينة وهي تنشد وتقول:

صلّى الإله على روحٍ تضمّنها قبر فاصبح فيه العدل مدفوناً

قد حالف الحقّ لا يبغي به بدلاً وصار بالحق والإيمان مقروناً

فقال لها معاوية: يا سودة، من هذا الذي قلت فيه هذين البيتين؟ قالت: هو والله أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، إعلم يا معاوية، أني جئته مثل مجيئي لك شاكيةً إليه من رجل ولاه علينا، وجار فينا، فصادفته قائماً يريد الصلاة فعلم حين رآني شاكية، فأقبل عليّ بوجه طلق؛ ورحمة ورفق؛ وقال لي: ألك حاجة؟ فقلت: نعم يا مولاي، فأخبرته، فبكى رحمةً لي ثم قال: اللهم أنت الشاهد عليّ وعليهم، وإني لم آمرهم بظلم خلقك، ثم أخرج قطعة جلد فكتب: ((بسم الله الرحمن الرحيم، **﴿قد جاءَكُم بيّنةٌ من ربكم فأوفوا الكيلَ والميزانَ ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلك خير لكم إن كنتم مؤمنين﴾** فإذا قرأت كتابي هذا فاحتفظ بما في يديك من عملنا حتى يقدم عليك من يقبضه منك والسلام))، ثم دفع الرقعة إليّ فأخذتها منه، فوالله ما ختمه بطين ولا خزمه بخزام، فجئت بالرقعة إلى صاحبه فانصرف عنا معزولاً.. فقال معاوية: اكتبوا لها كما تريد واصرفوها إلى بلدها غير شاكية[(١)].

إنّ على الحاكم الإسلامي الحكيم المحنّك أن يفكّر قبل كلّ شيء بمصالح الأمة ومنافعها، فالأمّة تضحّي بنفسها متى ما كانت راضيةً عن حكّامها؛ فتتولّد لديها حالة الرضا والانقياد لحكّامها متى ما شعرت بأنّ النظام واقف إلى جانبها، وهو لها كالأب الحنون والمحامي المخلص الذي يبذل كلّ ما بوسعه للدفاع عن حريمها ووحدتها، أمّا إذا لم تتحسّس منه هذا

---

1) بحار الأنوار٤١: ١١٩، نقلاً عن كشف الغمة١: ١٧٣.

الشعور، ولم تر له استجابةً وتلبية لدعواتها ورغباتها؛ بل ترى الأسوأ من ذلك كلّه، وهو تسلّط الحاكم بمنح عمّاله وموظفيه نفوذاً وتسلّطاً أوسع على رقابها عمّا في السابق؛ والدفاع مستميتاً عنهم وتبرير أفعالهم، فلا يبقى أمامها طريق سوى ترك الديار والرحيل إلى أماكن أخرى، وترك الحاكم في تلك الأرض وحيداً، وحينها تصبح تلك الأرض بلقعاً بلا أمة ولا شعب يدافع عنها، فهل يا ترى يحكم الحاكم على التراب والطين وأرضٍ خاوية على عروشها بعد ترك أهلها لها؟! ومن أين يؤمّن خزينة بلده؟

إنّ هذا درس عملي يتجلّى في سيرة الإمام علي عليه السلام وموعظةٌ مفيدة يقدمها عليه السلام للأجيال للانتفاع بسيرته وأسلوبه في الحكم، قال عليه السلام: ((فلعمري، لأن يعمروا أحبّ إلينا من أن يخربوا، وأن يعجزوا أو أن يقصروا في واجب من صلاح البلاد)). هذا كلام وجهه لقرضة بن كعب الأنصاري عامله على ((بهقباد الأعلى))؛ وقد ضمّنه في رسالته إليه قائلاً: ((أما بعد فإنّ رجالاً من أهل الذمّة من عملك ذكروا نهراً في أرضهم قد عفا وأدفن؛ وفيه عمارة للمسلمين، فانظر أنت وهم؛ ثم اعمر وأصلح)) مطالباً معالجة الموقف وحسم النزاع[1].

وكان له عليه السلام موقف مشابه آخر مع عامله زياد بن أبيه، عامله في حينها على فارس ونواحيها بعد عزل ابن عباس عنها، وقد بلغه أنه يتعجّل الخراج الثقيل قبل أوانه بلا مهلة، فاستدعاه إليه وسأله عن ذلك؛ وجرى بينهما كلام طويل بعد أن نهاه عن تقدّم الخراج قائلاً له: ((استعمل العدل، واحذر العسف والحيف، فإنّ العسف يعود بالجلاء، والحيف يدعو إلى السيف))[2].

إنّ هذا الشعور الذي يمتلكه القائد الإلهي بالمسؤولية تجاه الأمّة لا

---

1) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي٢: ٢٠٣.

2) نهج البلاغة، الحكمة ٤٧٦، ص٢٢٩، د.صبحي الصالح، طباعة دورة تضمّ سبعة مجلدات (ترجمة محمد الدشتي) المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ج١.

يمكن أن يعزله أو يبعده عنها، أو يتركها ويراقب الأمور عن بعد، مكتوفاً بلا حراك، أو يتفاعل مع معاناة الأمة فقط فيما لو طرقت الحوادث بابه أو اشتمل الخطر جنابه، ووصلت إليه المظالم على عتبة قصره، بل عليه أن يبقى العاشق والمتفاني في خدمة الأمّة، والراعي الذي يبحث جاهداً ومثابراً لرفع المعاناة عنها، وعليه أن يطرق الأبواب كلّها، ويتشبّث بالطرق والوسائل جميعها مما يوصله إلى أهدافه وأغراضه لتحقيق طموحات الأمّة.

وهكذا كان علي عليه السلام في بسطه العدالة وتحقيقها، وإشاعة الأمن والاستقرار في البلاد، قال عليه السلام في نداءٍ وجّهه إلى الأمّة، طالباً منها الدعم والإسناد لحكمه: ((أيّها الناس، أعينوني على أنفسكم، وأيم الله، لأنصفنّ المظلوم من ظالمه، ولأقودنّ الظالم بخزامته، حتى أورده منهل الحق وإن كان كارهاً))[1].

وكان عليه السلام إذا سيّر الجيوس، يرسل برسائله إلى كلّ من كان في مسيرهم، ويطلب منهم مراسلته مباشرة من دون مضايقة أو رعاية لروتين أو تشريفات أو رتب، لإخباره عن قادته وجنوده إن كانوا قد انتهبوا لهم مالاً، أو لاقوا منهم إيذاءً أو استهانة؛ ليقوم هو بمعالجتها، فقد ورد في كتابٍ له عليه السلام: ((من عبدالله أميرالمؤمنين إلى من مرّ به الجيش من جباة الخراج؛ أما بعد: فإنّي قد سيّرت جنوداً هي مارّة بكم إن شاء الله، وقد أوصيتهم بما يجب لله عليهم، من كفّ الأذى، وصرف الشذى، وأنا أبرأ إليكم وإلى ذمّتكم من معرّة الجيش إلاّ من جوْعة المضطّر، لا يجد عنها مذهباً الى شبعه، فنكّلوا من تناول منهم شيئاً ظلماً عن ظلمهم، وكفّوا أيدي سفهائكم عن مُضارّتهم، والتعرّض لهم فيما استثنيناه منهم، وأنا بين أظهر الجيش، فارفعوا إليّ مظالمكم؛ وما عراكم مما يغلبكم من أمرهم؛ وما لا تطيقون دفعه إلاّ بالله وبي؛ فأنا أغيّره بمعونة الله، إن شاء الله))[2].

---

1) نهج البلاغة، في كلام له عليه السلام رقم ١٣٦، د.صبحي الصالح.

2) نهج البلاغة، الرسالة ٦٠، د. صبحي الصالح.

فرق التفتيش والمراقبة

كان الإمام علي ﷺ يرسل بفرق التفتيش والمراقبة إلى سائر البلاد وأطرافها؛ ويبعث معهم الرسائل، للتعرّف على الأوضاع السائدة فيها، وما ينبغي فعله، منها ما بعثه إلى مالك بن كعب الأرحبي عامله على عين التمر، وقد أمره بتفتيش مناطق واسعة من السواحل المطلّة على الفرات، جاء فيها: ((أما بعد، فاستخلف على عملك، واخرج في طائفةٍ من أصحابك حتى تمرّ بأرض كورة السواد، فتسأل عن عمّالي، وتنظر في سيرتهم فيما بين دجلة والعذيب، ثم ارجع إلى البهقباذات، فتولّ معونتها، واعمل بطاعة الله فيما ولاك منها؛ واعلم أنّ كلّ عمل ابن آدم محفوظٌ عليه، مجزى به، فاصنع خيراً، صنع الله بنا وبك خيراً، وأعلمني الصدق فيما صنعت، والسلام))[1].

لقد كان القليل من عمّاله ﷺ في البلاد الإسلامية ممن تجاوز حدوده ولم يرعَ للأمّة حقّها، فأجحف وظلم، وابتلع الأموال التي تعود إلى بيت المال، وكان الإمام قد واجههم في كلّ ذلك، وجابههم بعنف وقسوة لا نظير لها في التاريخ الإسلامي العام، ومن بينهم: القعقاع بن شور المتقدّم ذكره، والمنذر بن الجارود؛ الذي قال له الإمام ﷺ: ((ولئن كان ما بلغني عنك حقّاً، لجَمل أهلك وشسع نعلك خير منك))[2].

وكذا مصقلة بن هبيرة الشيباني عامله على أردشير خُرة الواقعة في نواحي فارس؛ فقد أرسل ﷺ له رسالة أعرب له عن سخطه عليه قائلاً: ((بلغني عنك أمرٌ إن كنت فعلته، فقد أسخطت إلهك، وعصيت إمامك!!: إنك تقسم فيء المسلمين الذي حازته رماحهم وخيولهم، وأريقت عليه دماؤهم، فيمن اعتامك من أعراب قومك، فوالذي فلق الحبّة وبرأ النسمة، لئن كان ذلك حقّاً لتجدنّ لك عليّ هواناً؛ ولتخِفنّ عندي ميزاناً، فلا تستهن بحقّ ربّك،

1) أحمد بن يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي٢: ٢٠٤، دار صادر، بيروت.

2) نهج البلاغة، الرسالة ٧١.

ولا تصلح دنياك بمحق دينك، فتكون من الأخسرين عملاً))[١]، وقد وردت الرسالة الأربعون له عليه السلام بهذا المعنى نفسه، وهي مختصرة ولا يعرف لمن أرسلها، وربما هناك نقل آخر للرسالة المتقدّمة، وقد جاء في آخرها أنه قال: ((فارفع إليّ حسابك، واعلم أن حساب الله أعظم من حساب الناس، والسلام))[٢].

العقل الأمني والمفاهيم الإنسانية الرؤوفة

اتضح من خلال هذه الدراسة ومتابعة جوانبها أنّ القائد الناجح والحاكم الصالح هو الذي يمتلك نشاطاً مضاعفاً تجاه الأمّة، وذلك من خلال إعمال الرقابة والتفتيش، والمتابعة لأجهزة الحكومة ومؤسّسات البلاد؛ وإحاطته التامّة بما يجري في أوساط الأمّة.

لكن جلّ البحث وأهميته إنّما يدور حول محور المسؤولية والمعنيين بها في قسم المحاسبة المالية، إنّ اهتمام الحاكم الإسلامي بالأمّة ومعرفة حاجياتها العامّة يشكل ٥٠٪ من وظيفته الفعلية، وهي أشبه بالحالة الاندفاعية أو التعويضية، لكن تبقى مهمّة الحاكم في مسؤولية الرقابة والمتابعة للأوضاع العامة متأصّلةً في النصف الآخر المتبقي منها، وهي ذات جانب إيجابي وعمراني.

فالسؤال عن أحوال المواطنين، وسلامتهم، وأمور معاشهم وأمورهم العادية وعلاقاتهم مع بعضهم الآخر ومتابعتها إنّما هي مسائل أخلاقية ينبغي بحثها في ((علم النفس)) الإداري، وهي أساليب أخلاقية تربوية وأبوية صادقة يتخلّق بها الإنسان العظيم صاحب الهمّة العالية، ويقوم بممارستها، وبتطبيقها سوف تتضاعف عظمته وتعلو رتبته ويعظم شأنه، وهي في الواقع نوعٌ من التواضع والخلق العظيم الصادق الذي يؤثر كثيراً على مستوى العلاقات

---

1) نهج البلاغة، الرسالة ٤٣، د.صبحي الصالح.

2) نهج البلاغة، الرسالة ٤٠، د.صبحي الصالح.

الاجتماعية المتبادلة بين الأمّة وقادتها؛ ومن آثار الجمال المعنوي، كما قال الشاعر الإيراني: ((إن التواضع من الفقير سيرته.. أما التواضع من الغني والعظيم فمنقبته)).

فالتفقد - بهذا المعنى - إنّما هو الإدارة الوجدانية والعاطفية في المسائل الإنسانية، وهي تدلّ على عظم الشعور والإحساس المتبادل بين القائد والأمة، مما يؤدّي إلى تقوية الأواصر بينهما، تلك الأواصر والعلاقات التي لا تبتني على الإطاعة انطلاقاً من الأمر الإداري أو الحكومي، والاستجابة لها، بل هي حالة وجدانية وعاطفية ناشئة من عمق الشعور المتأصل في الباطن ((**يحبّهم ويحبونه**))، وهو شيء من العلاقة الروحية المتبادلة بين الولد وأبويه.

والداعي الأساسي والرئيس في هذا النوع من التفقّد والرعاية هو العشق والحبّ، فإذا وجدنا هذا النوع من التفقّد سائداً أوساط الأمة؛ فهو تعبير عن شكرها وامتنانها وتقديرها؛ والشكر هذا يتمّ في مقابل اللطف هنا. يقول الشاعر الإيراني المعروف حافظ الشيرازي: ((ليس من المروءة والعدالة ألاّ يتفقّد الملك حال رعيته أو كان بجواره مسكين. فاحترم قلبي فالذباب يعبد قطعة السكّر، ولكي يكون لك مريداً أمامه وقت طويل)).

ومن وصايا أمير المؤمنين عليه السلام لمالك: ((ثم تفقّد من أمورهم ما يتفقّد الوالدان من ولدهما، ولا يتفاقمن في نفسك شيء قويتهم به، ولا تحقّرن لطفاً تعاهدتهم به وإن قلّ، فإنّه داعية لهم إلى بذل النصيحة لك، وحسن الظن بك، ولا تدع تفقّد لطيف أمورهم اتكالاً على جسيمها، فإنّ لليسير من لطفك موضعاً ينتفعون به، وللجسيم موقعاً لا يستغنون عنه))[1].

وينبغي أن يتركّز هذا التفقّد والسؤال عن الحال، النائين عن الديار والساكنين في المناطق البعيدة، فينبغي إرسال المبعوثين والمفتشين لتقديم المعونة لهم وقضاء حوائجهم؛ لأنّ العيون والمفتشين الذين ترسلهم السلطة

---

1) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.

للمراقبة إنما يهتمون أو يعتنون بأمر الوجهاء وأصحاب النفوذ في الأمّة، مع وجود الأكثرية الساحقة من الطبقة الضعيفة والمنسية فيها.

وقد جاء في جانب آخر من وصيته عليه السلام لمالك الأشتر بخصوص الطبقات المسحوقة والمعدمة: «وتفقد أمور من لا يصل إليك منهم ممن تقتحمه العيون (أي أجهزة المراقبة) وتحقّره الرجال، ففرّغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع، فليرفع إليك أمورهم؛ ثم اعمل فيهم بالأعذار إلى الله يوم تلقاه، فإنّ هؤلاء من بين الرعية أحوج إلى الإنصاف من غيرهم»[١].

وعليه، فإنّ من بين الطرق الآمنة والأصيلة في المراقبة والمتابعة لمعرفة ما يجري في الأمّة ودراسة أوضاعها العامة والوقوف على احتياجاتها، فسح المجال لها لحمل أعباء المسؤولية عن الحاكم، وفتح الأبواب على مصراعيها أمامها وعلى مختلف طبقاتها واتجاهاتها، لتوصل له الأخبار، وتكشف له عمّا في ضميرها وبواطن أمورها، ومن ثم معرفة همومها ومعاناتها ومعالجتها، فلا يمكن التوصّل إلى تلك الحلول ومعالجتها إلاّ من خلال هذه الأساليب.

قال علي عليه السلام في وصية له إلى القثم بن العباس: «ولا يكن لك إلى الناس سفيرٌ إلاّ لسانك، ولا حاجب إلاّ وجهك، ولا تحجبنّ ذا حاجة عن لقائك بها، فإنها إن ذيدت عن أبوابك في أوّل وردها لم تحمد فيما بعد على قضائها»[٢].

---

1) المصدر نفسه.

2) نهج البلاغة، الرسالة ٦٧، د. صبحي صالح.

استغلال السلطة

قراءة في ظاهرة الحاشية ودورها في تخريب النظام السياسي

مجموعة من الباحثين القرآنيين

ترجمة: ضياء الدين الخزرجي

المقدمة

من خلال قراءة واعية للتاريخ بشكل عام، يمكن أن نستنتج أن الكثير من الوقائع والأحداث ـ حيث تمثل تجارب ذات قيمة خاضتها الأمم متحمّلةً آثارها السلبية أو الإيجابية ـ ما هي إلا دروس وعبر تقع في سياق: ((إياك أعني واسمعي يا جارة))؛ فهي موجّهة بالدرجة الأولى إلى الرؤساء والحكّام وساسة البلاد في عصرنا الحاضر.

إنّ دراسة تاريخ الماضي، وتسليط الأضواء على أحداثه، ومشاهدة سياسة الحكام على مرّه، وحالات المراوغة والدجل والازدواجية لبعضهم في سياستهم، يحثنا على الاعتبار والاتعاظ بها، واختيار الأسلوب الأمثل في مسيرة الأمّة وحركتها في الحياة.

ولعلّ هناك بعض الساسة والحكّام يرفضون أيّ نوع من التدخل لذويهم والمنتسبين إليهم في الحكم، أو في البرمجة والتخطيط لرسم سياسة النظام، أو في التصرّف في خزينة الدولة وميزانيتها المالية؛ أو في إنفاق الأموال التي تعود إلى بيت المال، أو في تعيين موظّفي الدولة أو عزلهم، إلا أن النظر الدقيق للحوادث التاريخية وتجارب الماضين والسعي لمعرفة المعايير والموازين الإسلامية سوف لا يخلو من الفائدة والاعتبار حتى لهؤلاء الساسة والحكّام أنفسهم.

الحكام والعلماء ركنان مهمان في الأمة

روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((صنفان من أمتي إذا صلحا صلحت أمتي، وإذا فسدا فسدت أمتي، قيل: يا رسول الله، ومن هم؟ قال: الفقهاء والأمراء))[1].

ومن أهمّ وأبرز علامات الصلاح في هذين الصنفين تطهيرُ محيط أسرة الحاكم والعالم من النفعيين وذوي الأطماع والمصالح، والعناصر المنتسبة لهم من الانتهازيين المنتسبين بالنسب والقرابة كالأزواج والأبناء وغيرهم من العناصر الأخرى المقرّبة من الحاكم أو العالم.

إنّ بداية الضعف والتفسّخ الذي يدبّ في النظام؛ وتفشي ظاهرة الانحراف والسقوط عند الحاكم إنما تنشأ فيما لو أجاز لأسرته وذويه الدخول إلى عرصة السياسة والاقتراب من أجهزة الحكم؛ ثم إسناد الوظائف الحكومية والمناصب العالية في الدولة لهم، وخصّهم بها دون غيرهم ممن يمتلك الكفاءة والمقدرة الإدارية في تحمّل المسؤولية، مما يقود إلى استيلائهم ـ بعد ذلك ـ على مقاليد الحكم، وانفرادهم بالسيطرة على مقدّرات الأمة، وأخذهم بزمام الأمور حتى يجرّدوا الحاكم من أي قدرة وإرادة في مواجهة الأحداث أو التغلّب عليها؛ فيتحوّل إلى لعبة يتراماها الصبيان، يملون عليه رغباتهم، فيعزلون وينصبون من يشاءون، ويعطون ويمنعون من يشاءون، وهو في ذلك كلّه خاضع لهم، كالميّت بيد غاسله، ليس له إرادة سوى الرضوخ والتسليم.

وهذا من أبشع الجرائم وأقبح الظلم الذي يمكن ارتكابه بحق الأمّة والإنسانية؛ لأنّ هؤلاء ـ في النتيجة ـ يرون لأنفسهم حقّاً على الأمة؛ وأنهم بعيدون عن أن تنالهم أيدي العدالة والعقوبة على تصرّفاتهم وأفعالهم غير الشرعية؛ ومن خلال ذلك تراهم يظهرون للأمة بأن أيّ اعتراض أو رفض ليس

---

1) تحف العقول: ٥٠.

فقط سوف لن يلاقي آذاناً صاغية وإنما سيعرّضها لأقسى العقوبات وأبشع الممارسات.

إن الطامّة الكبرى والمصيبة العظمى تتضاعف على الأمّة فيما لو رأت الحاكم يضفي الشرعية على أساليب منتسبيه والمقرّبين منه، ويقوم بتبرير تصرّفاتهم الطائشة في الحكم، ويغضّ الطرف عن جرائمهم دون أن يتعرّض لهم بسوء، بل يقوم بالعكس من ذلك، حيث إنه يعتمد عليهم في مهامّه، وينيط بهم المسؤوليات الخطيرة في الحكم. أمّا المعارضون له، فلا يُظهر لهم وجهاً حسناً ولا بشاشة ومودّة؛ بل يريهم الغلظة والقسوة والصرامة والتأنيب.

ويزداد جور هؤلاء وتعسّفهم في حقّ الأمة؛ كلّما ازداد سعيهم وراء مصالحهم وأطماعهم الخاصة، وتحقيق أغراضهم المشبوهة، فيصل بهم الأمر إلى أنّ الفضائح لا تثنيهم، وأن الإجراءات المتخذة بحقّهم لا توقفهم عن عزمهم، ولا تؤثر فيهم[١].

فالحاكم أو ـ بعبارة أخرى ـ المرء الذي جاء بمفرده إلى سدّة الحكم وإدارة الأمور يوماً؛ تحوّل بين عشيّة وضحاها إلى دكتاتورية وطبقة مستبدّة مسلّطة على رقاب الأمّة؛ لأنه جاء بأسرته كلّها إلى الحكم، وصار جهاز الحكم بسرعة (مافيا) يديرها هؤلاء؛ حيث يستحوذ كلّ واحد منهم على مركز مهم من مراكز الدولة، خصوصاً ما يرتبط بمقدرات الأمة ومصيرها أو بيت المال، وفي النتيجة، تدير الأسرة دفّة الحكم، وتحلّ العلاقات العائلية

---

1) قال الشاعر الإيراني سعدي: اصطاد الملك أنوشيروان صيداً في البرية ولم يكن لديه ملحاً، فأرسل غلامه ليأتي له بالملح. فقال له أنوشيروان: اشتر الملح بمبلغ لكي لا تكون سنّة ورسماً، وتفسد القرية. فقالوا: وما وجه الفساد فيها؟ قال: كان بناء الظلم في العالم حقيراً، فأضاف عليه كل من جاء إلى العالم حتى صار بهذا المستوى، وقال : لو تناول الملك تفاحةً من بستان رعيته، فغلمانه سيقطعون الشجرة من أصلها، ولو أخذ السلطان خمس بيضات ظلماً، فإن جيشه سيشوي بالسيخ ألف دجاجة!!

مكان القوانين والقرارات العقلائية؛ وتشيع في المجتمع حالات التفسخ وعدم الانضباط واللاأبالية، بل التعدّي على بيت المال والاستيلاء على أمواله وإتلافها مما يجرّ إلى التذمّر والسخط، وأخذ الرشاوى في الملأ العام، وعدم احترام ورعاية الحقوق الفردية والاجتماعية، والظلم وإيذاء الناس والضعف والعجز، وعدم الإبداع، وفقدان النشاط والحيوية؛ وإضاعة القوى العاملة وإهدارها، وتضعيف الاستثمارات الوطنية.

بالإضافة إلى ذلك، ثمّة نتائج أخرى تظهر آثارها واضحةً إثر تلك السياسات اللامشروعة واللامباركة لتلك الأنظمة وهي: استخدام القوى العاطلة والخاملة عديمة الإرادة والحركة والتي لا تمتلك أي كفاءة وقابلية على الأداء، يتبعها تسريح الطاقات العاملة والمخلصة من ذوي الكفاءة والاختصاص والخبرة؛ وإبعادها عن دورها في العمران والبناء؛ وإبقاء العمل الأساسي والمهم مطروحاً جانباً ليس له من يبادر إلى إنجازه وإتمامه.

الحلول وأساليب العلاج

يبتني هذا النوع من الانحراف في نظر الإمام علي عليه السلام على بعض العوامل النفسية والحالات الخلقية؛ وهي سعي الحاكم وراء المنافع وتحقيق أغراضه الشخصيّة؛ وهذه الظاهرة المرضية يمكنها أن تنتقل إلى سائر الأفراد.

لقد وضع الإمام علي عليه السلام لهذه الظاهرة علاجاً، ونهى الآخرين عن التخلّق بها، فكان هذا العلاج موجّهاً أولاً إلى ذات الحاكم ونفسه ليطهّرها من الأدناس؛ لأن الحاكم أو أي مسؤول في إدارة البلاد إن لم تمنعه نفسه عن التجري والتعدّي على بيت المال ـ رغم سعيه في تضييق المسالك على غيره في ذلك ـ فلن يقدر على سدّ الأبواب أمام ذويه والمنتسبين له في الحكم، ومنعهم من الانقضاض على بيت المال، والوثبة عليه وسرقته متى ما سنحت لهم الفرصة بذلك.

ولذا قال الإمام علي عليه السلام في وصيته لمالك الأشتر في هذا المجال: ((وإياك والاستئثار بما الناس فيه أسوة، والتغابي عما يعنى به، مما قد وضح للعيون، فإنّه مأخوذ منك لغيرك، وعمّا قليل تنكشف عنك أغطية الأمور، وينتصف منك للمظلوم))[١].

ولم يكن نهج الإمام علي عليه السلام في التعامل مع نفسه ليسمح لذويه والمقرّبين منه والمنتسبين له بانتهاز الفرصة والقيام بأفعال غير مشروعة في الحكم، لأنهم كانوا يراقبون الإمام في تصرّفاتهم ويخافون سطوته، ولا يتجرأ أحد منهم على القيام بالتضليل والخداع؛ أو التوسل بالأساليب الملتوية لتوجيه أعماله، وقد خاطب عليه السلام أهل الكوفة بقوله: ((يا أهل الكوفة، دخلت بلادكم بأشمالي هذه، ورحلتي وراحلتي ها هي؛ فإن خرجت من بلادكم بغير ما دخلت، فإنني من الخائنين))[٢].

وقد وصفه ابن أبي الحديد المعتزلي بقوله: ((وكانت نفقته تأتيه من غلّته بالمدينة ((بينبع))، وهي تبلغ أربعة آلاف دينار، وفي رواية: أربعين ألف دينار، فكان ينفقها كلّها في سبيل الله، ويطعم الناس منها خبزاً ولحماً، ويأكل هو الثريد بالزيت))[٣]، وهذا درس عملي منه عليه السلام لذويه والمنتسبين له وحاشيته الملتفّين حوله كي لا يتوقعوا منه أكثر من حقّهم في العطاء.

إنّ الحاكم ـ مهما بلغ من الصلاح والورع وترك المراوغة والاحتيال ـ ربما يقع تحت تأثير حاشيته وذويه، فينقاد لاستغلال النفوذ والموقع في السلطة للحصول على الفوائد والامتيازات اللامشروعة على حساب الآخرين، مما يتنافى ومصالح الأمة وأهدافها.

---

1) نهج البلاغة، الرسالة: ٥٣.

2) محمد رضا الحكيمي، محمد الحكيمي، علي الحكيمي، الحياة:٢٦٠ ـ ٢٥٩؛ ومناقب ابن شهرآشوب ٢: ٩٨. وشرح النهج لابن أبي الحديد ٢: ٢٠٠؛ ومصطفى دلشاد الطهراني، السيرة النبوية، المجلد الأول.

3) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة: ٢٠٠؛ وابن عبد البر، أسد الغابة ٤: ١٠٢.

ومعالجة هذه الظاهرة الخطرة تلزم الحاكم أن يجعل نفسه أميناً على أموال الأمّة وحافظاً لممتلكاتها، لا أن يجعل من السلطة السياسية والحكم غرضاً لتحقيق أطماعه الخاصة، أو يجعلها طعمةً له، بل يجب أن يراها أمانةً في عنقه[1]، حينها يتحتّم عليه أن يقف أمام التحديات الكثيرة المتمثلة بالاحتيالات والتصرفات اللامشروعة التي يمكن أن يرتكبها بعض النفعيين والانتهازيين، من ذوي النفوذ من الأقرباء والمنتسبين لهم وحاشيتهم في السلطة، وكذا من الخونة والمرائين وأبناء الأمراء والمسؤولين وغيرهم؛ ليقطع عليهم السبل في أن تسوّل لهم أنفسهم التطاول على القوانين؛ وارتكاب الأفعال المخالفة للشرع ومصالح الأمّة.

الاستئثار بالبطانة والخاصة ممنوع في الحكم

يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الصدد في عهده الذي عهده إلى مالك الأشتر: «ثمّ إنّ للوالي خاصّة وبطانة؛ فيهم استئثار وتطاول وقلّة إنصاف في معاملة؛ فاحسم مادّة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال، ولا تقطعَنّ لأحد من حاشيتك وحامّتك قطيعة؛ ولا يَطمعنّ منك في اعتقاد عقدة، تضرّ بمن يليها من الناس، في شرب أو عمل مشترك، يحملون مؤونته على غيرهم؛ فيكون مهنأ ذلك لهم دونك، وعيبهُ عليك في الدنيا والآخرة»[2].

ويتضح من كلامه عليه السلام في هذه الرسالة أنّ سلامة الإدارة والجهاز الحاكم إنّما تتلخّص في أنّ على الحاكم أن لا يؤثر أحداً على الآخرين؛ ويساوي بين الناس؛ ويقف أمام حاشيته والمنتسبين له، ويمنعهم فيما إذا أرادوا التطاول على القانون وحقوق الأمّة أو الاستهانة بها، أو سلبها ثرواتها، أو تحقيق أطماعهم وأغراضهم بسبب انتسابهم للحاكم.

---

1) نهج البلاغة، الرسالة: ٥.

2) نهج البلاغة، الرسالة: ٥٣.

إنّ فسح المجال للانتهازيين والنفعيين لتحقيق أطماعهم، وترك الأبواب لهم مشرّعةً ليفعلوا ما يشاءون، لا يجرّهم إلى الضياع والانحراف فحسب، بل يسوق الأمّة نحو الظلم والحرمان وعدم الإنصاف[١]، فلا يمكن تأويل قوله عليه السلام: ((فاحسم)) الظاهرة في الأمر، وقوله: ((ولا تُقطعنّ لأحدٍ من حاشيتك وحامتك قطيعة)) الظاهرة في النهي المؤكّد إلى الكراهة، بل هي صريحة في الحرمة؛ أي حرمة السماح لهم بالتدخّل في أمور الحكم والتلاعب بمقدّرات الأمة، أو منحهم العطاء بلا رادع؛ لأنّ هذا الأسلوب في التعامل اللامشروع إنّما يخضع للعلاقات الشخصية، لا القانون والقرارات العقلائية الطبيعية، فلا مانع ـ عقلاً ولا شرعاً ـ من تسليم الوظائف الحكومية لهم ولعامّة الأمة بلا فرق بينهم، ورعاية الحاكم للمساواة وعدم إيثار ذويه والمنتسبين له على الآخرين من دون كفاءة، أو أنّه يوزع لهم الأراضي لإحيائها وإنمائها على ضوء القوانين؛ لا أن يخضع التوزيع للطابع الطائفي والقومي، أو العلاقات العائلية والقرابة!!

إنّ إضفاء تلك الصبغة على الحكم ستجرّ بالنتيجة إلى انهيار النظام كلّه، فهذا الأمر ينبغي أن يخضع للقوانين والقرارات العقلائية الصحيحة؛ وهو في غاية الصعوبة؛ ولا يمكن أن يتحمّل مسؤوليته إلا قلّة قليلة من الذين أخلصوا لله فزادهم إيماناً، لذا، فإنّ تطبيق هذه القوانين والقرارات من قبل أصحاب النفوذ والمسؤولين المعنيين بالإدارة في غاية الصعوبة؛ فلو امتلك بعضٌ هذه الخصائص فسيبلغوا غاية الصلاح والتقوى، وبالتالي سيمارسون وظائفهم بمنتهى العدل والإنصاف.

لقد حلّت بالبلاد الإسلامية بعد استشهاد الإمام علي عليه السلام الكوارث والويلات؛ وعادت الطائفية والعصبية الجاهلية البغيضة إلى الحكم؛ وساد

---

1) السيد عبد المحسن فضل الله، نظرية الحكم والإدارة في عهد الإمام عليه السلام لمالك الأشتر: ١١٧.

التميز العنصري بمختلف أشكاله في الإدارة السياسية الحاكمة، وقد دلّت الشواهد والقرائن التاريخية والبراهين العلمية والعقلية على أن توزيع الثروة واستغلال النفوذ في السلطة إنّما كان قائماً على أساس العلاقات الشخصية، دون الخضوع للقوانين والقرارات التي تصبّ في إطار النظام الإسلامي؛ وخاصة فترة حكم بني أمية، الذين لم يكن لهم نظير في تاريخ الحكم الإسلامي في استخدامهم لأساليب الخداع والزيف والتضليل(1).

السيرة النبوية

نشير في هذا المقطع من البحث إجمالاً من خلال قوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ إلى السيرة النبوية الشريفة التي تقتدي بها الأمّة الإسلامية في مسيرتها.

لقد كان النبي ﷺ يرفض في سيرته ودعوته مختلف أشكال الدواعي النسبية لاستغلالها في الحكم؛ أو استغلال القريبين والمنتسبين له هذه الذريعة للانتفاع اللامشروع أو العمل على تحقيق بعض الممارسات التي تدرّ عليهم الفائدة والمصلحة على حساب الآخرين، بل كان ﷺ يعاملهم على السواء بلا فرق بينهم؛ «أي مساواتهم أمام القانون الإلهي، وتنزيههم عن التعدي على أموال الأمّة».

وقد سار الإمام علي عليه السلام على نهجه وطبّق تعاليمه كلّها؛ فكان له أفضل ناصر ومعين، ووزيره الذي يفترش الأرض ويرتزق من كدحه وأمواله؛ ولا يرى لنفسه أي حقّ أو ميزة من هذه الناحية على سائر الأمة، رغم ما قام به من جهاد وكفاح لتقوية الدين وترسيخ دعائمه؛ فقد كان عليه السلام يتساوى مع سائر أبناء الأمّة في الوظائف والقوانين كلّها.

وهذا بيت ابنة رسول الله ﷺ خالٍ من المتاع والأثاث الزائد، وبعيد عن

---

1) محمد تقي الجعفري، حكمة المبادئ السياسية في الإسلام: ٢٥٨.

التجمّل والترف، وتراها ترقع ثيابها وتوصلها بوصائل كما يفعل الآخرون، وقد سار بنو هاشم ـ ممن اقتدى برسول الله ﷺ والإمام علي عليه السلام ـ أيضاً على هذا المنوال.

روي أن آية الزكاة لمّا نزلت، وكان أحد مصارفها «العاملون عليها» جاء أناس من بني هاشم إلى رسول الله ﷺ فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشي، وقالوا: يكون لنا هذا السهم الذي جعله للعاملين عليها؛ فنحن أولى به!! فقال رسول الله ﷺ: «يا بني عبدالمطلب، إن الصدقة لا تحلّ لي ولا لكم» ثم قال: «فما ظنّكم يا بني عبدالمطلب إذا أخذت بحلقة الباب، أتروني مؤثراً عليكم غيركم»!! أي إني أريد صلاح الأمّة وخيركم[1].

وروي أيضاً أن ابن الحضرمي بعث إلى رسول الله ﷺ من البحرين ثمانين ألفاً ـ ما أتاه مال أكثر منه لا قبل ولا بعد ـ فنثرت على حصير ونودي بالصلاة، فجاء رسول الله ﷺ فمثل قائماً على المال، وجاء أهل المسجد، فما كان يومئذ عدد ولا وزن، ما كان إلا فيضاً.. وجاء العباس بن عبدالمطلب ـ وكان كثير العيال ـ فحثا في خميصة عليه، وذهب يقوم فلم يستطع، قال: فرفع رأسه إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ارفع عليّ! فتبسّم رسول الله ﷺ وقال: لم أؤمر بذلك[2].

وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: لما فتح رسول الله ﷺ مكّة، قام الصفا فقال: يا بني هاشم؛ يا بني عبدالمطلب، إني رسول الله إليكم، وإني شفيق عليكم، لا تقولوا أن محمداً منا، فوالله، ما أوليائي منكم ولا من غيركم إلا المتقون. أفلا أعرفكم تأتوني يوم القيامة تحملون الدنيا على رقابكم، ويأتي الناس يحملون الآخرة!! الا وأني قد أعذرت فيما بيني

---

1) المجلسي، بحار الأنوار ٨: ٤٧، و٩٦: ٧٥.

2) داوود فيرحي، القدرة، العلم، الشرعية في الإسلام: ١٦٣، اقتباساً من الكاندهلوي؛ حياة الصحابة: ٢٩، ٢٢٣.

وبينكم، وفيما بين الله عزوجل وبينكم، وإن لي عملي، ولكم عملكم[١].

ولهذا فرض الله تعالى على نساء نبيّه ﷺ أحكاماً خاصة دون سائر نساء المسلمين فقال: ﴿**يا نساءَ النبي مَن يأتِ منكُنّ بفاحشةٍ مبينة يضاعَفْ لها العذابُ ضعفين وكان ذلك على الله يسيراً * ومَن يقنت منكُنّ لله ورسولِه وتعمل صالحاً نؤتها أجرَها مرتين واعتدنا لها رزقاً حسناً**﴾ (الأحزاب: ٣٠ ـ ٣١)، والسبب في مضاعفة الثواب والعقاب مرّتين إنما يعود إلى انتسابهنّ للنبي ﷺ.

فينبغي معرفة سرّ نجاح الرسالة التي بُعث بها الرسول الأكرم ﷺ أو فشلها في تأثير الحاشية والأقرباء الملتفين حوله ومدى صلاحهم أو فسادهم؛ لأنّ الأمّة تنظر لهم بوصفهم القدوة والأسوة لها؛ وأن لسلوكهم وسيرتهم دوراً هاماً في تقوية إيمان الأمّة أو إضعافه.

ولذلك لم يكن الانتساب إلى النبي ﷺ دليلاً لهم وذريعة لأن يكونوا أحراراً في أفعالهم وتصرّفهاتهم؛ بل يضاعف عليهم العذاب مرتين إن صدرت منهم هفوة أو مخالفة أو تعدّي على أموال الأمّة وحقوقها، ولا يكون الانتساب له ﷺ عذراً ومأمناً لهم في تجاوزهم للعقوبة الإلهية ورفعها عنهم.

روي أن رسول الله ﷺ أتي بامرأة لها شرف في قومها (قرشية) قد سرقت، فأمر بقطع يدها، فاجتمع إلى رسول الله ﷺ أناس من قريش، وقالوا: يا رسول الله!! تقطع امرأةً شريفة مثل فلانة في خطر يسير!! قال: نعم، إنما هلك من كان قبلكم بمثل هذا؛ كانوا يقيمون الحدود على ضعفائهم؛ ويتركون أقوياءهم وأشرافهم، فهلكوا..!![٢].

إنّ ما نتعلّمه من النبي ﷺ هو أنّ على الحاكم والعالم والمسؤول ألاّ يسمح لحاشيته وأسرته والمنتسبين له في الوصول إلى الحكم دون توفّر الكفاءة اللازمة فيهم؛ وينبغي تطهير جهاز الدولة منهم؛ وإقصاءهم عن

---

1) بحار الأنوار ٢١: ١١١، و٧١: ١٨٨، و٩٦: ٢٣٣؛ وصفات الشيعة: ٨٤.

2) مستدرك الوسائل ٣: ٢١٦.

الحكم إذا لم يكونوا أهلاً لتحمّل الأمانة والمسؤولية، وعليهم أن يتخذوا العدل والورع والإنصاف بطانةً لهم في الحكم، لقطع الأيادي المفسدة التي تحاول التلاعب بمصير الأمّة ومقدّراتها، وسرقة أموالها، وقد أثبتت التجارب التاريخية أن التغاضي عن هذا الأمر كان قد ساق الأمّة إلى السقوط والانحراف، والضياع والانحطاط.

ما بعد الرسول.. أزمة الحواشي

كان معظم مسؤولي النظام في عهد الخلفاء من المنتسبين لهم أو من أقربائهم، أو كانوا ممن ينسجمون معهم في أفكارهم ومتبنياتهم [١]؛ وقد بلغ التفضيل ذروته في فترة حكم الخليفة الثالث عثمان؛ بعد مساندة رؤساء القبائل وأشرافهم وتقديم العون والدعم التام له، فكانت سياسته امتداداً لسياسة الخليفة الثاني.

فلم يكن لعثمان أسلوب خاص في الحكم سوى الذي سنّه الخليفة الثاني عمر؛ مما دعى إلى إيجاد الطبقية، والتفضيل في العطاء، وانتهاب بيت المال، والتلاعب بمقدّرات الأمة، وإعطاء المخصّصات والمنح الضخمة لذويه وبعض منتسبيه ممن لم تكن فيهم الكفاءة والنبوغ، بل كان لهم تاريخ حافل بالجرائم والآثام؛ فمنحهم الخليفة الوظائف الهامّة والخطرة في الدولة، وأباح لهم بيت المال.

قال البلاذري: لما ولي عثمان كره جماعة من الأصحاب ولايته؛ لأنّه كان كلفاً بأقاربه، يولي منهم، ثم يجيء منهم ما يسوؤه فلا يعزلهم، وكان ولى ابن أبي سرح فظلم أهلها، وقدموا على عثمان يشكون له، فلم يعزله، وقد منح في السنوات الست من أواخر خلافته لأبناء عمومته كلّ ميزة وأمّرهم على الأمّة[٢]، وكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد تنبأ بذلك

---

1) تاريخ اليعقوبي: ٤٢.

2) البلاذري، أنساب الأشراف ٥: ٢٦.

قبل وقوعه فقال لعثمان: إن وليت هذا الأمر، فاتق الله ولا تحمل آل أبي معيط على رقاب الناس[1].

ولم تمض أيام إلاّ وقد تحققت تنبؤات الخليفة الثاني حول تلك الأوضاع، فكان أوّل ما قام به عثمان عزله الولاة والعمّال الذين نصبهم الخليفة عمر وأبو بكر، ونصب بدلهم عمالاً من بني أمية وآل أبي معيط، فاعترض عليه كبار الصحابة ومن بينهم: علي، وطلحة، والزبير، وذكّروه بمقالة الخليفة الثاني عمر، ووصيته له من قبل[2]، لكن تلك النصائح والوصايا لم تكن لتنفع الخليفة؛ بل ولم يكن يوليها أهميةً وآذاناً صاغية!! وهو في ذلك كلّه يسمّي أفعاله تلك صلة رحم، والمودّة للأقرباء والأنساب.

ويطول البحث في ذكر أسماء الأقرباء والمنتسبين للأسرة الأموية من الذين استعملهم عثمان وسلّطهم على رقاب المسلمين؛ ونكتفي بذكر جملة من كبارهم:

فمنهم: الوليد بن عقبة، وهو أخو الخليفة عثمان لأمّه؛ وقد ولاه على الكوفة[3]، فارتكب من المآثم والجرائم ما امتلأت به صحيفته السوداء، مما كانت تثير استغراب كلّ منصف وتعجّبه ليتسائل: كيف يصير مثل هذا عاملاً للدولة الإسلامية؟! وقد سمّاه القرآن بالفاسق[4]، وكان قد شرب الخمر في الكوفة ولم يقوى أحد على إقامة الحدّ عليه؛ إلا علي عليه السلام، حيث أقام عليه الحدّ أمام الملأ العام.

ومنهم: عبدالله بن أبي سرح، وهو أخو الخليفة لأمّه أيضاً؛ كان كاتباً للوحي، وقد اشتبه في كتابته مرّات عديدة، ارتد وهرب إلى مكّة؛ فأباح

---

1) المصدر نفسه: ٣٠.

2) المصدر نفسه: ١٦.

3) المصدر نفسه: ٣٢؛ وتاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٥.

4) طبقات ابن سعد ٢: ١٦١.

النبي ﷺ دمه يوم فتحها[1]، نصبه الخليفة والياً على مصر، فشيّد فيها صرح الظلم والجور، وأراق فيها دماء سبعمائة رجل من أجل الطلب بدم رجل واحد!!، ومنحه الخليفة خُمس غنائم أفريقيا بعد فتحها[2].

ومنهم: الحكم بن العاص، وهو عمّ الخليفة عثمان؛ وابن عمّ مروان بن الحكم، الذي أبعده النبي ﷺ خارج المدينة، فأرجعه الخليفة إليها ثانياً، ووهبه مائة ألف درهم[3].

ومنهم: مروان بن الحكم، صهر الخليفة عثمان ومستشاره الأوّل؛ كان المنفّذ لأوامر الخليفة، وكان يحلّ محلّه في أموره كافّة، واذا أراد الخليفة القيام بعملٍ ما استشاره فيه؛ فأدى إلى تضليل الخليفة وخداعه؛ وقضى على كل حركة إصلاحية للإمام علي عليه السلام لتهدئة الأوضاع وتسخير الأزمة المستجدة والحادّة القائمة بين عثمان والصحابة، ولم تكن نصائح علي عليه السلام له تجدي نفعاً، فقال له غاضباً: فلا تكونن لمروان سيقة يسوقك حيث يشاء بعد جلاء السنّ وتقضّي العمر[4].

ومنهم: الحارث بن الحكم، أخو مروان، ولم يكن بأقلّ خطراً على المسلمين من أخيه، فكان يبتزّ الهدايا والعطايا الضخمة من الخليفة عثمان، بلا حساب ولا كتاب.

وقد قال عليه السلام فيهم: ((إني أعلم بالقوم منكم؛ إنهم ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، إني صحبتهم وعرفتهم أطفالاً ورجالاً؛ فكانوا شرّ أطفال وشرّ رجال))[5].

---

1) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٣٠٩.

2) المصدر نفسه؛ وتاريخ الخلفاء للسيوطي: ١٥٨.

3) أنساب الأشراف ٥: ٢٨.

4) المصدر نفسه: ٢٥.

5) نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ٤٨٩.

لقد كان موقف الإمام علي عليه السلام شفّافاً تجاه الظروف الصعبة التي كان يمرّ بها المسلمون في تلك الفترة، فقد اعترض على سياسة الخليفة عثمان مراراً، وكان يوصل اعتراض الصحابة له ليجعله على بينةٍ من الأمر.

قال الواقدي: لما كانت سنة ٣٤هـ كتب بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله إلى بعض يتشاكون سيرة عثمان وتغييره وتبديله، وما الناس فيه من عمّاله، ويكثرون عليه، ويسأل بعضهم بعضاً أن يقدموا المدينة إن كانوا يريدون الجهاد.. فاجتمع المهاجرون وغيرهم إلى علي عليه السلام، فسألوه أن يكلّم عثمان ويعظه، فأتاه فقال: إنّ عمر بن الخطاب كان كلّما ولّى فإنما يطأ على صماخه، إن بلغه حرف جلبه، ثم بلغ به أقصى الغاية، وأنت لا تفعل، ضعفت ورفقت على أقربائك، قال عثمان: هم أقرباؤك أيضاً! فقال علي عليه السلام: لعمري أن رحمهم مني لقريبة، وكان الفضل في غيرهم، قال عثمان: أو لم يولّ عمر معاوية؟! فقال علي عليه السلام: إن معاوية كان أشدّ خوفاً وطاعةً لعمر من (يرفأ) ـ عبده ـ وهو الآن يبتزّ الأموال دونك ويقطعها بغير علمك، ويقول للناس: هذا أمر عثمان، ويبلغك فلا تغيّر[1].

وهكذا تسنّم المراهقون وغير الأكفّاء السلطة، ووصلوا إلى أعلى مراتب الحكم، وكان بيدهم أمر تنفيذ القرارات، وأمر الخزينة وبيت المال والبرمجة ووضع الخطط!! ولم يكونوا ليستحوا من تصرفاتهم وقبائحهم، ولم يراعوا حرمةً لأحد في خداعهم وأضاليلهم، فكانوا يخطّطون للخليفة؛ ويصدرون الأحكام والمراسيم الحكومية باسمه دون رادعٍ منه لهم.

حتى علَت موجة غضب الأمّة واستنكارها عليه وعلى حاشيته والمنتسبين له، فتوسّط لهم الإمام عند عثمان عدّة مرات، ووعدهم الخليفة إصلاح الأمور، وانتهت الغائلة، لكن سرعان ما عادت بعد استشارة عثمان

---

1) ابن الاثير، الكامل في التاريخ ٤: ١٦٨٩ ـ ١٦٨٨، ترجمة: د. محمد حسين الروحاني.

لمروان، وتفجّرت الأزمة من جديد، وإذا بالخليفة قد غيّر رأيه فيهم؛ ورفض كلّ تلك الوعود والمواثيق التي قدّمها للمعارضين، فقال له الإمام علي عليه السلام معنفاً: ((أما رضيت من مروان، ولا رضي منك إلاّ بتحرّفك عن دينك وعقلك مثل جمل الضعينة يقاد حيث يسار به، والله، ما مروان بذي رأي في دينه ولا في نفسه، وأيم الله إني لأراه يسودك ثم لا يصدرك، وما أنا بعائد بعد مقامي هذا لمعاتبتك، أذهبت شرفك وغلبت على أمرك))[١].

إنّ لحاشية الحاكم وذويه والمنتسبين له دوراً هاماً ـ بتدخّلاتهم السافرة ـ في الحكم، وفي انحراف الخليفة وإيصاله إلى الهاوية والسقوط.

قال علي عليه السلام في هذا الشأن: ((ما زال الزبير منّا أهل البيت حتى نشأ ابنه المشؤوم عبدالله فأفسده علينا))[٢]، فالحاشية وأبناء الأشراف يمكنهم أن يسرقوا هذا المقام العالي ـ ((منّا أهل البيت)) ـ من بعضهم ويسوقوهم نحو الفناء والزوال، ويجعلوا خاتمة أمرهم سوءاً.

تلاعب الحاشية والمنسوبين الى الخليفة ببيت المال

لقد كان هدف أقرباء الخليفة والمنسوبين له من استلام الحكم والإدارة، وكذا فرض السيطرة والاستيلاء على وظائف الدولة جمع الثروات والأموال الطائلة وتكديسها، حيث كان بيت المال مفتوحاً على مصراعيه لهم، فلم يكن الخليفة ـ كما قال الإمام علي عليه السلام ـ لوحده في هذا الوادي، وإنما قام معه بنو أبيه يخضمون مال الله خضمة الإبل نبتة الربيع[٣].

وقد أحصى العلاّمة الأميني في موسوعته القيّمة ((الغدير)) أرقاماً خيالية وعجيبة لتلك المنح والهبات والعطايا التي قدّمها الخليفة عثمان لذويه وحاشيته

---

1) المصدر نفسه ٤: ١٧٠٨ ـ ١٧٠٧.

2) نهج البلاغة، الحكمة: ٢٥٣.

3) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.

ـ من مصادر أهل السنة ـ فقال: وهب الخليفة عثمان إلى الحارث بن الحكم، وهو أحد أصهاره، ثلاثمائة درهم، وإلى مروان خمسمائة درهم وخُمس غنائم أفريقيا ومصر، وهي تعادل خمسمائة دينار، وأعطاه فدك[١]، ووهب مائتي ألف إلى أبي سفيان، وثلاثمائة وعشرين إلى طلحة، وخمسمائة وثمانية وتسعين درهماً إلى الزبير.

ثم أحصى العلامة الأميني المبالغ التي أنفقها الخليفة من بيت المال بأنها تبلغ مائة وستة وعشرين مليون وسبعمائة وسبعين درهماً[٢]. وهذه غير المبالغ النجومية والخيالية التي وهبها لذويه والمنتسبين له، فوهب إلى يعلى بن أمية مثلاً خمسمائة ألف دينار، ووهب لعبد الرحمن بن عوف مليونين وخمسمائة وستين ألف دينار[٣].

استخدام الثروات اللامشروعة ضد الحكم العلوي

ساعد العطاء الذي كان يقدّمه الخليفة لذويه والمنتسبين له على إيجاد الطبقية والبرجوازية الأشرافية بين عموم الصحابة[٤]؛ فكان البعض منهم ـ ولفرط غناه ـ يقوم بشتى الأساليب اللامشروعة ومنها: استخدام تلك الأموال في حرب علي عليه السلام بعد استلامه الحكم، فقاموا بتجهيز الجيوش في حرب الجمل وصفين والنهروان من تلك الأموال التي كانوا قد استأثروا بها بغير استحقاق.

ومن ذلك أيضاً، ما قام به يعلى بن منبه عامل الخليفة عثمان على «الجند»، حيث نهب أموال بيت المال واستولى عليها، ثم سيّر مائة بعير، وهي تحمل مائة ألف درهم، ودخلت إلى مكة، فلمّا رأى من يحرض على حرب

1) أنساب الأشراف ٥: ٥٢؛ وابن قتيبة، المعارف: ١٩٥؛ والعقد الفريد ٢: ٢٦١.

2) موسوعة الغدير ٨: ٢٦١.

3) المصدر نفسه؛ ومروج الذهب للمسعودي٢: ٣٣٩؛وشرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ١:٦٧.

4) مروج الذهب ٢: ٣٣٩.

علي عليه السلام قال: أيها الناس من خرج لطلب دم عثمان فعليّ جهازه..

روى الواقدي قال: حدثني سالم بن عبدالله عن أبيه عن جدّه قال: سمعت يعلى بن منبه يقول ـ وهو مشتمل بصرّة فيها عشرة آلاف دينار ـ : وهي عين مالي، أقوّي من طلب بدم عثمان، فجعل يعطي الناس واشترى أربعمائة بعير وأناخها بالبطحاء، وحمل عليها الرجال بحرب علي عليه السلام[١].

وأما عبدالله بن ربيعة عامل عثمان الآخر على اليمن؛ فقد حظي هو الآخر بأموال الخليفة وعطاياه، وكدّس الثروات والأموال التي سرقها من بيت مال المسلمين، وجاء بها إلى مكّة، فلما رأى عائشة تحرّض الناس على الأخذ بثأر عثمان وتدعو لحرب علي عليه السلام قام بنصرها والذبّ عنها.

قال عبدالله بن السائب: رأيت عبدالله بن أبي ربيعة على سرير في المسجد يحرّض الناس على الخروج في طلب دم عثمان ويحمل من جاء، وكان يعلى بن منبه التميمي حليف بني نوفل عاملاً لعثمان على الجند، فوافى الحج ذلك العام، فلما بلغه قول ابن أبي ربيعة، خرج من داره وقال: أيها الناس من خرج لطلب دم عثمان فعليّ جهازه، وكان قد صحب ابن أبي ربيعة مالاً جزيلاً فأنفقه في جهاز الناس إلى البصرة[٢].

ولما اتصل بأمير المؤمنين عليه السلام خبر ابن أبي ربيعة وابن منبه وما بذلاه من المال في شقاقه والإفساد عليه قال: ((والله إن ظفرت بابن منبه وابن أبي ربيعة لأجعلنّ أموالهما في سبيل الله، ـ ثم قال ـ : بلغني أن ابن منبه بذل عشرة آلاف دينار في حربي، من أين له عشرة آلاف دينار؟! سرقها من اليمن ثم جاء بها، لئن وجدته لأخذته بما أقرّ به))[٣]، وأعاد الإمام عليه السلام تلك الأموال المسروقة كلّها إلى بيت المال[٤].

---

1) المفيد، حرب الجمل: ١٤٠، ترجمة: مهدي دامغاني.

2) المصدر نفسه: ٣٩.

3) المصدر نفسه: ١٤٠.

4) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٢٧٠.

ففي الوقت الذي كان عثمان قد أباح فيه الأموال الطائلة من الذهب والفضة لأهله وأسرته وحاشيته، كان عامّة الأمة وخاصّة الشيعة تعاني الحرمان والفقر، ولم يكتف الخليفة الثالث بذلك، بل قطع الأموال التي يأخذها بعض الصحابة من بيت المال شهرياً، لأنهم كانوا من المعارضين له، ومن الذين لم يتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كابن مسعود الذي ضربه الخليفة بالسياط بتهمة الاعتراض على سياسته[1]، وعمّار بن ياسر[2]، وأبي ذر الغفاري الذي نفاه إلى الربذة فمات جوعاً وعطشاً فيها[3].

إنّ دراسة تلك الأوضاع في تلك الحقبة التاريخية تشير إلى تطوّر الأحداث بشكل سريع من سيء إلى أسوأ، فالمسلمون لا يطيقون هذا النوع من تعامل الخليفة وحاشيته معهم، ممّا أدّى إلى تفاقم الثورة وشجب أفعال الخليفة وعمّاله، فأطاحوا بنظامه، وأدى ذلك إلى هلاكه.

وقد وصف الإمام علي عليه السلام هذه الحادثة قائلاً: ((إلى أن انتكث عليه فتله، وأجهز عليه عمله، وكبت به بطنته))[4].

سيرة الإمام علي عليه السلام وأسلوبه في الحكم

اتبع الإمام علي عليه السلام الأساليب عينها التي استخدمها النبي صلى الله عليه وآله في الحكم الإسلامي، وكذا كانت سيرة وتعاليم الأئمة عليهم السلام من بعده، فهم أهل بيته صلى الله عليه وآله الذين طهّرهم الله من كل رجس ودنس، وبرأهم عن كلّ ظلم وعناد، فمهما كان حجم هذا البيت صغيراً ـ وليس هو بصغير ـ ، ولكنه اتسع بالطهارة في السلوك والأسلوب، وصار قدوةً للأمم والشعوب في مسيرتها

1) أنساب الأشراف ٥: ٣٠ ـ ٣٦.
2) المصدر نفسه: ٤٨.
3) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٩.
4) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.

العامة في شتى المجالات[١].

الإمام علي عليه السلام ومكافحة النفعيين والانتهازيين

يرى المتتبع لسيرة الإمام علي عليه السلام أنه لم يكن يميّز أحداً من أفراد أسرته وعشيرته على غيرهم من أبناء الأمّة فترةَ حكمه، بل إن واقع الحال كان على العكس من ذلك، فقد واجه أقرباءه وعشيرته والانتهازيين منهم بشدّةٍ وصرامة، وأوقع بهم أقصى العقوبات لما صدر منهم من مخالفة وإساءة، فمثلاً وصلته أنباء سريّة تؤكّد بأن أحد المنتسبين إليه وكان عاملاً له، قد صدرت منه خيانة وإساءة لبيت المال فكتب اليه: ((... ولأضربنّك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلا دخل النار، والله لو أن الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت ما كانت لهما عندي هوادة، ولا ظفرا مني بإرادة، حتى آخذ الحقّ منهما))[٢].

لقد أراد الإمام علي عليه السلام من وراء أسلوب تعامله، وشدّته مع أهله وأبنائه والمنتسبين إليه تعليمَ الأمّة أنّه لا ميزة لأحد على آخر بلا دليل أو برهان؛ فإنّ فاطمة عليها السلام ـ وهي ابنة رسول الله صلى الله عليه وآله ـ لو لم تكن قد استعارت القلادة من بيت المال، لكانت أول سيدة قرشية تقطع يدها[٣].

ولم يكن لأيّ أحد فترة حكمه عليه السلام أن يتجرأ على الإساءة أو ارتكاب خيانة وسرقة من بيت المال، وما روي عن أخيه عقيل لشاهدٌ على ذلك، فقد استعان بالإمام علي عليه السلام ليعطيه صاعاً واحداً من بيت المال زيادةً على غيره من المسلمين، لكنه عليه السلام رفض ذلك...

---

1) قال علي عليه السلام: ((لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأمة أحد... هم أساس الدين وعماد اليقين، المغالي فيهم ماحق، والمتخلّف عنهم لاحق))؛ نهج البلاغة، الخطبة: ٥.

2) نهج البلاغة، الرسالة: ٤١.

3) ابن شهر آشوب، المناقب ٢: ١٠٨.

لقد أعطى للأمة درساً عملياً وأنموذجاً حيّاً من سيرته، وقد روى صاحب النهج هذه الحادثة[١]، وذكرها عقيل لمعاوية بن أبي سفيان أيضاً، على ما نقله ابن أبي الحديد المعتزلي في شرحه لنهج البلاغة[٢].

وروي عن عبدالله بن جعفر ـ ابن أخيه وزوج ابنته زينب عليها السلام ـ أنه بلغ به الفقر والفاقة أن يبيع علوفته لدابته!، وهي مصدر رزقه ودخله اليومي، استعان بالإمام عليه السلام ليزيد في عطائه من بيت المال قائلاً: يا أميرالمؤمنين، لو أمرت لي بمعونة أو نفقة، فوالله ما عندي إلا أن أبيع بعض علوفتي، فقال له عليه السلام: لا، والله ما أجد لك شيئاً إلاّ أن تأمر عمّك أن يسرق فيعطيك[٣].

وأجاب الإمام عليه السلام طلحة والزبير بنفس الجواب، وواجها منه نفس الرد؛ بعد أن عرضا عليه أن يهبهما جاهاً ومقاماً دون غيرهما في الحكم.

قال اليعقوبي: وعزل علي عليه السلام عمّال عثمان على البلدان، خلا أبي موسى الأشعري، وأتاه طلحة والزبير فقالا له: إنه قد نالتنا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله جفوة، فأشركنا في أمرك، فقال: أنتما شريكاي في القوّة والاستقامة، وعوناي على العجز والأود.

وروى بعضهم: أنه ولّى طلحة اليمن والزبير اليمامة والبحرين، فلما دفع إليهما عهديهما قالا له: وصلتك رحم! قال: إنما وصلتكما بولاية أمور المسلمين، واستردّ العهد منهما، فعتبا من ذلك وقالا: آثرت علينا!! فقال: لولا ما ظهر من حرصكما لقد كان لي فيكما رأي[٤].

لك يكن الإمام علي عليه السلام ليسمح لأحدٍ من أسرته أو ذويه والمنتسبين

---

1) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢٤.

2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

3) ابن هلال الثقفي، الغارات ١: ٦٦ ـ ٦٧.

4) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧٩ ـ ١٨٠.

إليه باستغلال القرابة للوصول إلى الحكم وإدارة شؤون الأمّة، إن لم يمتلكوا الكفاءة والاختصاص اللازمين لذلك، ولم يكن للشيعي على غيره أي ميزة في فترة حكمه عليه السلام، وقد روي عنه أنه ردّ الطلب الذي قدّمه عبيدالله بن زمعة، وهو من شيعته المقرّبين، وهذا خير شاهد على ذلك[1].

تربية العناصر الوفية والمخلصة

لم تُبْقِ سياسة الإمام علي عليه السلام الصارمة في الله، والحازمة في سبيل إحقاق الحق وازهاق الباطل، وأساليبه في الحكم أحداً من الأعوان الحقيقيين الرساليين الملتفين حوله عليه السلام سوى العناصر الوفية والخيرة والكوادر المؤمنة الواعية؛ فالذين ينتسبون له عليه السلام حقيقةً هم الذين يشتركون معه في العقيدة والمبدأ، لا في سبيل الطمع والمادة، فهؤلاء حتى لو لم يمنحهم الإمام عليه السلام شيئاً، فولاؤهم له وتسليمهم بالحقّ لم يكن ليسمح لهم أن يسلموه عند الوثبة، ويتركوه وحيداً ويتفرّقوا عنه طمعاً في الدنيا، وتلك الطليعة الواعية والمؤمنة هي من أمثال: عمار بن ياسر، وميثم التمار، ومالك الأشتر وغيرهم، لقد كان لتلك النخبة من الأتباع الحقيقيين للإمام علي عليه السلام معاناة وابتلاءات؛ لكنهم لم يتخلّفوا عن أهدافهم ووظائفهم تجاهه، ولم تسمح لهم أنفسهم تركه والتخلّي عنه أبداً.

لقد قام عليه السلام بتربيتهم وتوعيتهم حتى أوصلهم إلى تلك المنـزلة الرفيعة، وعصرنا الحاضر بحاجة إلى مثل تلك الصفوة التي طبع على جباههم شعار الشيعة فاتسموا بها بلا زيف ولا خداع، إن من افتقد في نفسه العلم والحكمة وكان مسؤولاً: إلا أنه لا يخشى الله في مسؤوليته وإدارته الحكم ولا يجعله نصب عينيه، ولا يفكر إلا بنفسه وحاشيته وأهله، لا يمكنه أن يدعي أنه على نهج الإمام عليه السلام وسائر على خطّه، لأنه بعيدٌ عنه آلاف الفراسخ، فيكف

---

1) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣٢.

يكون من أعوانه وأنصاره، والذابين عنه؛ وهو لا يخاف الله في حكمه؟!

إنّ الفاصلة الزمنية وتغيّر الأوضاع والظروف وتبدّلها ليس دليلاً للمتصدّين لإدارة الأمور يسوّغ لهم ارتكاب ما يريدون أو أن يختاروا أسلوباً آخر في التطبيق ويسحقوا القيم والمثل العليا بأقدامهم.

السيرة العلوية معيار لمعرفة صلاح الأفراد في الأمة

السيرة العلوية ميزانٌ للشعوب والأمم على مرّ العصور والأزمنة، ومن خلالها يمكن أن تقيّم أعمال العباد، فعلى المسؤولين والحكّام أن تنسجم أفعالهم معها، ويطبّقوها على تصرفاتهم؛ فلا يمكن لأي مسؤول أو حاكم أن ينال عطف الأمة وودّها إلا بمقدار قربه من الإمام وسيره على نهجه.

إنّ مشكلتنا اليوم تكمن في جهلنا بسيرته عليه السلام وسلوكه الفردي والجماعي، وعدم اتخاذه أنموذجاً قدوة؛ لذا لا نعرف كيف نتمثل سيرته عملياً

لنطبقها في تعاملنا من خلال مسؤولياتنا ووظائفنا، فالمسؤولية وإن صغر حجمها، سرعان ما تتحوّل إلى حزب وطائفة، وصراع قومي وطبقي، ثم تفرض حصارها وتضييقها على القوانين والمدافعين عن العدالة والشرعية.

لقد أثبت التاريخ أن الأسلوب الذي طبّقه الإمام علي عليه السلام في حكمه لا نظير له في العالم، فلم يسمح أبداً لمن لا يمتلك الكفاءة اللازمة وللانتهازيين من الاقتراب إلى أجهزة الحكم، واستغلال الظروف والاصطياد في الماء العكر ـ كما يقال ـ للوصول إلى أغراضهم ومآربهم الشخصية في الحكم، ولم يكن ليفضّل أسرته والمقربين منه على غيرهم أو يمنحهم صفةً وميزة تعزلهم عنهم، وذلك مما أدّى لأن تكون حياته الغنية بالعطاء ـ في شتى جوانبها السياسية والاجتماعية وغيرها ـ أنموذجاً عالياً للمدينة الفاضلة.

ربما قال القائل: إنّ أسلوبه عليه السلام حيث الاستقامة والصمود والصبر في سيرته العملية والتي قد سمّاها النبي صلى الله عليه وآله «الشِدّة في الله» مما لا يمكن أن

تتحمّله قدرة الآخرين فيعجزوا عن اتباعه والسير على نهجه أو اتخاذه أنموذجاً، إلاّ أنه ﷺ أجاب على ذلك في إحدى رسائله[١]، فرغم الصعوبات كلّها يمكن أن تكون سيرته ﷺ نهجاً وعلماً وميزاناً تقتدي به الأمّة وتطبقه على أفعالها، فتقتبس منه الدروس والعبر، ولا يزال هناك درب طويل وطريق شاق للوصول إليه، وتحقيق الأهداف والطموحات المرجوّة.

التطرف والطائفية في الحكم في مختلف العصور والأزمنة

لقد وصل الأسلوب التقليدي في الحكم ذروته في تسليط الأقرباء غير الأكفّاء وذوي الاختصاص على مصير الأمة ومستقبلها وإباحة بيت المال لهم ليفعلوا ما يريدون، خاصّة بعد مجيء بني أمية واستيلائهم التامّ على الحكم عقب استشهاد الإمام علي ﷺ، والتاريخ غنيّ بالشواهد على ذلك مما يندى له جبين الأمّة الإسلامية والإنسانية جمعاء.

لقد شعرت الأمّة الإسلامية بعد انتهاء فترة حكم بني أمية ببعض الراحة وعدم القلق، وهذا وإن كان فيه تهدئةً للأحاسيس والمشاعر بعض الوقت خصوصاً للطبقة المؤمنة والواعية من الأمّة التي لم تكن تحتمل هولاء يرقون منبر رسول الله ﷺ ويتربّعون على عرش الحكم، وبيدهم مقاليد البلاد ومصير الأمّة، يتلاعبون بالدين والقيم، ثم يقلبونها رأساً على عقب!!

لكن سرعان ما تبدّد هذا النوع من الشعور، وما هي إلا فترة وجيزة حتى جاء حكم بني العباس، وتسلّط الانتهازيين والمنتسبين للخليفة وحاشيته على رقاب الأمّة، فاتبعوا أسلوب من سبقهم، ولم تكن لهم سيرة محمودة.

إن أغلب عوامل الثورات والدعوات التي ظهرت للإطاحة بالأنظمة والحكّام يعود إلى حالات التمييز والتفرقة، وتفضيل بعض على غيرهم ظلماً وجوراً، فلم يكن يشاهد أيّ أثر للسلوك النبوي ﷺ والسيرة الشريفة في

---

1) نهج البلاغة، الرسالة: ٤٥.

مكان من العالم الإسلامي الواسع آنذاك، فالخلافة تحولت إلى وراثة يتناقلها أحفاد الحكّام والملوك جيلاً بعد جيل، فكان انحصار السلطة في فئة خاصّة جعلها تعاني من أزمة حادّة، وهي عدم إعطاء الشرعيّة للنظام والحصول على الرأي العام للأمّة، ولم يكن إلا السيف وحده الذي يرفع تلك الأزمات.

لقد استطاع بعضٌ من هؤلاء الحكام الحفاظَ على قدرته ومنصبه في الحكم عبر استخدام القوّة العسكرية وفرض الرقابة المشدّدة على الأمّة، للدفاع عن موقعه ومواقع المنتسبين له والقيام بترسيخ تلك المواقع؛ لكي لا يتعرض للأخطار، وحينها لا يواجه الحكّام أي مخاطر يمكن أن يتعرّض لها حكمهم، ولا يهدّدهم أي شعور بالقلق فيما لو وجّهت الأمة انتقاداتها اللاذعة إليهم أو طرحت بعض التساؤلات حول سياساتهم القائمة وتصرّفات بعض المسؤولين في النظام.

إنّهم ـ ورغم تلك الانتقادات جميعها ـ يديرون الحكم دون أي خوف أو شعور بالقلق؛ فيحصدوا ثروات الأمة وخيراتها بلا رادع، خصوصاً مع مساندة وعّاظ السلاطين الذين وضعوا الأحاديث الكاذبة عن النبي ﷺ لإضفاء الشرعية للواقع القائم، ولتبرير بعض الأفعال اللامشروعة للحكّام، والحصول على الامتيازات والثروات الطائلة، وإرضاء الخليفة في ذلك.

فمن تلك الأحاديث قولهم: لا تسقط إمارة الأمير شارب الخمر، المتجاهر بالفسق والفجور، ويجب اتباعه في الحرب والسلم، فإن ارتكابه شرب الخمر والسكر... أمور تعود لذاته وشخصه، ولا علاقة لها بالحكم والسلطان[1].

فإذا كان الأمر كذلك،ولم يكن شرب الخمر مانعاً عن الإمرة على المسلمين، فإنّ إعطاء المسؤوليات لغير الأكفاء والانتهازيين والنفعيين

1) الأحكام السلطانية: ٢٠.

والمنتسبين للحاكم وحاشيته جائزٌ من باب أولى، وليس هناك من داع للاعتراض على ذلك، ولا منع.

أما النتائج الأخرى التي يمكن أن تثمر عنها سياسة إعطاء المناصب الحساسة في الحكم للأقرباء الذين لا يتمتّعون بكفاءات لازمة ولغير الأكفّاء من الحاشية، ومنحهم الوظائف والمسؤوليات المهمّة والخطيرة في الحكم على مرّ العصور والأزمنة وتعدّد الفترات التاريخية، واختلاف الحكومات الطائفية فهي: تشريع القوانين الجائرة، وزرع بذور التفرقة وانتهاج سياسة «فرّق تسد» بين الأمّة، واختيار بعض العناصر الفاسدة وإعطائها المسؤوليات، والقضاء على الحركات الإصلاحية التي تدعو إلى الحق والحرية والعدالة وتأمين حرّيات الشعوب، ودفع الرشاوى والأموال الضخمة، وتفشّي المحسوبيات بلا رادع أو خوف من الرقابة والملاحقة؛ لأن المفتشين إنما يختارهم النظام حسب ما يرتضيه؛ ومهمّتهم التغطية على الجرائم التي يرتكبها المسؤولون بحقّ الأمّة.

إنّ نوع الحكومات وسياساتها التي تمثّلت في بني أمية وبني العباس والحكّام في ايران في العهد الصفوي والقاجاري وغيرهم إنما هي نماذج وأمثلة على ما ذكرناه من حالات الفوضى والتسلّط والاستيلاء على الحكم، وظهور حالات التمييز والفرقة، وانعدام المسؤولية والتوازن في المعادلات السياسية والاجتماعية، وقد أدّى أخيراً إلى الثورة ضدّ قلاع الظلم، والإطاحة بالأنظمة الحاكمة الطاغوتية.

ولنتجاوز في هذه المرحلة الأمثلة والنماذج المذكورة، والتي نقلها لنا التاريخ حول أنظمة بني أمية وبني العباس، ونكتفي بذكر بعض الأساليب العملية لبعض الحكّام في إيران، حيث ثقلت تلك الروح الإيرانية الواعية بآثامهم، وبآثارهم المخرّبة والمضرة التي تركت بصماتها على صعيد الأمّة الإيرانية المسلمة.

العصر القاجاري أنموذجا

يروى - على سبيل المثال - أن فتح علي القاجاري، أحد ملوك السلسلة القاجارية في إيران، تزوّج مائتي مرّة؛ وكان لزواجه طابع سياسي؛ فزوجاته تنتسب إلى رؤساء القبائل والعشائر والإقطاعيين وغيرهم، فولد له أكثر من مئة وسبعين ولداً وبنتاً، وتوسّعت العلاقات في البلاط الحاكم، وأخذ يزداد عددهم بالأصهار والأبناء والزوجات، وتحول الزواج إلى وسيلة للتقارب مع مراكز الحكومة والسلطة التي توزّعت في مختلف البلاد وأكنافها، وأخذت كلّ منها تفرض سيطرتها على منافسيها المحلّيين لتنحيتهم عن الحكم والسيطرة عليه، ثم يسعى كلّ منهم للاقتراب من بلاط الحكم باستخدامهم الأساليب المضلّلة واللامشروعة، واستغلال نفوذهم للوصول إلى أهدافهم، دون إظهار التكالب والتناحر بشكل مباشر بينهم وخوض الحرب، أو تجهيز الجيوش للقتال وإراقة الدماء، فتحوّل البلاط الإيراني إلى طبقة من الأشراف والأقرباء.

ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، تولّى عبدالله ميرزا الذي لم يتجاوز السادسة عشر من عمره الحكمَ على زنجان، وحسام السلطنة، وهو حفيد فتح علي شاه، على خراسان، وسيف الله ميرزا، الابن الثاني والأربعون لفتح علي شاه، على قزوين، والشيخ علي ميرزا، الابن التاسع له، على ملاير وتويسركان لمدة ستة وعشرين عاماً، وعبدالحميد ميرزا، الحفيد الآخر، على بروجرد وهمدان و..[1].

واتبع هؤلاء الأمراء وأبناؤهم القاجاريون الأسلوب عينه الذي اتخذه فتح علي شاه في الحكم، وساروا على سيرته ونهجه، وكان لهم أقارب في كلّ مكان، قد أوكلوا لهم إدارة الحكم في البلاد، فالأمير الميرزا حسن علي،

---

1) صادق زيبا كلام، التراث والحداثة: ١٤٧، اقتباساً عن محمد رضا فشاهي، نشأة الاستثمار في ايران: ٢٧٠، مطبعة غوتنبرغ، طهران، ١٩٨١م.

حاكم فارس، كان له ستة وعشرون ابناً، وكلّ منهم له جهة معينة يحكمها في فارس، وحسن علي شجاع السلطنة، الابن الآخر لفتح علي شاه، الحاكم على خراسان كان له ستة عشر ابناً، ومحمد تقي ميرزا ملك آرا، الابن الآخر له، الحاكم مع أبنائه الستة والعشرين على مازندران، والأمير محمد علي ميرزا الحاكم مع أبنائه الأربعة والعشرين على كرمانشاه، والشيخ علي ميرزا مع أبنائه الثمانية والأربعين على بروجرد ونواحيها، والخان لُر ميرزا مع أبنائه على جنوب لرستان، و..[١].

لقد اتخذت هذه الأسرة الحاكمة والطبقة الأشرافية شتى الحيل والوسائل في جمع الأموال والضرائب وتكديس الثروات، ولم يكن لهم أيّ دور في بناء البلاد وعمرانها، وإزالة الفقر والحرمان، وحلّ معاناة الأمة ومشاكلها، بل كان أسلوبهم هامشياً وبسيطاً في مواجهة الأحداث، وخلاصته: جمع الخراج والضرائب.

فالمهمّ أن تصبّ تلك الأموال كلّها في خزائنهم، وتصل مقرَّ الحكومة، ولا يوجد هناك أي تحسّب للقلق والخوف في هذا المجال ليهدّدهم، فلم يكن لحاكم البلاد أن يفكّر بكيفية وصول هذه الأموال، أو من أي جهة أو طبقة أرسلت، وهي مما أخذه غصباً من الأمّة، وما هي الأوضاع الاقتصادية التي تعيشها الأمة؟ لأنهم يعتقدون أن الناس عبيد لهم؛ وأن هذه الأموال التي يبعثها لهم عمّالهم هي أموالهم، ثم يقولون بلا وجل ولا حياء: لماذا يجب إنفاق أموالنا هذه الخاصّة بنا على الأمّة لتنتفع بها؟!![٢].

لذا، كانت الدولة إذا خصّصت ميزانيةً لصرفها في إنماء البلاد وعمرانها، تتطاول إليها سريعاً أيدي المنتسبين للحاكم وحاشيته، لتُصرف في

---

1) المصدر نفسه: والتاريخ السياسي والمنظمات الاجتماعية الإيرانية في العصر القاجاري:٨٥ - ٨٦.

2) مرتضى الراوندي، التاريخ الاجتماعي لإيران: ١٠١٦.

شهواتهم وملذاتهم قبل أن تصل إلى محلّها الأصلي[١].

وأما حصّة الأمة من ذلك كلّه فكان دفع الضرائب والخراج، والخضوع والطاعة للحكّام وحاشيتهم والمنتسبين لهم، ومشاهدة تصرّفاتهم في أخذ الرشاوى، وإضاعة الحقوق العامّة، والإساءة إلى الأمّة، والإفساد، وهدر ميزانية الدولة في انفاقها على ملذاتهم وشهواتهم، والاستيلاء على الوظائف الحكومية، من أعلى مستوى في الدولة إلى أقلّه، للسيطرة على بيت المال واستغلاله بلا رقابة أو متابعة لهم من أحد.

فقد روي أن ناصر الدين شاه خصّص ميزانيةً سنوية قدرها ستمائة ألف تومان للحاج الميرزا آقاسي وأسرته، وهو أضخم مبلغ تمنحه الدولة في ذلك الوقت، وقد أنهك هذا المبلغ وأمثاله خزينة الدولة وقصم ظهر النظام.

ولم يكن علاج تلك المفاسد التي استشرت في المناصب والرتب العليا في الدولة سهلاً وممكناً، فقد قام الميرزا تقي خان المسمى بأمير كبير فترة صدارته بخدمات جليلة في إيران؛ حيث فرض الرقابة على جباة الضرائب وسعاة الأموال وغيرهم من المسؤولين في الدولة، وعلى التصدير والاستيراد والصنائع، وكذا على الأموال التي تخصّ حاشية الملك والمنتسبين له، ولم يكتف بذلك، بل قام بقطع المرتّب الشهري الذي كان يتقاضاه الآقاسي ومن على شاكلته، وتقليل ميزانية الأموال الخاصّة بالملك نفسه أيضاً[٢]، وأحبط الكثير من المؤامرات والمعاهدات والمواثيق الخيانية، وحارب تفشّي الرشوة في البلاد.

ولكنه لم يستطع أن يمضي في سيرته الحسنة فترةً طويلة، حيث لاقى مصيره، واغتيل على أثر خيانة حاشية الملك وأذنابه الذين رأوا أن مصالحهم أصبحت مهدّدةً يحدق بها الخطر، وقد تعرضت البلاد بعد غيابه لصراع حاد

---

1) نشأة الاستثمار في إيران: ٥١.

2) أمير كبير وإيران: ٢٦٩.

على السلطة، ولم تمض أيام قلائل إلا والميرزا آقا خان النوري ـ الذي خطط لقتل أمير كبير والذي كان ينافسه على منصب الصدارة ـ يعقد معاهدة باريس، ويوقّع عليها مقابل رشوة قدّمت له قدرها خمسمائة ألف ليرة إنجليزية[١].

العصر البهلوي

لم يكن الوضع في إيران في العصر البهلوي أحسن حالاً من قبل، فلكلٍ من الملك وأفراد أسرته وحاشيته بلاطٌ خاص بهم؛ وقد كان هذا رسماً موروثاً من العصر القاجاري، وكانت الوظائف الحكومية الهامّة والخطرة تناط ببعض المنتسبين للحاكم، ولم يكن تعيين الموظفين في الدولة إلا بإذنهم أو بأخذهم الرشاوي لتعيينهم في الحكم، فكان عاملاً على عدم ازدهار البلد وتطوّره، وبالتالي عدم تربية الطاقات ونموّها.

إن هدف الملك من ذلك كلّه كان السيطرة والحفاظ على قدرته ونفوذه في الحكم، فكان يشترط على الموظّفين في الدولة الحفاظ على منافع النظام وتأمين مصالح المَلِك، ولذا فإن التعيين في وظائف الدولة كان يقوم على أساس العلاقات والمحسوبيات، وحالات التملّق، لا على أساس تحمل المسؤولية بأمانة وكفاءة[٢]، مما أدى في النتيجة إلى الاختلاس، والفساد المالي، والخلقي.

يقول حسين فردوست في مذكّراته حول نظام الشاه في إيران: اطّلعت على آلاف حالات الاختلاس والارتشاء بين الرتب العالية والمناصب الحكومية في الدولة، وذلك أثناء عملي في المقرّ الخاص في دائرة الأمن والتحقيق

---

1) التراث والاستعمار: ٥٠٣. هاشمي رفسنجاني: وأمير كبير بطل المقاومة ضد الاستعمار.

2) أحمد علي مسعود الأنصاري، أنا وأسرة البهلوي:١٨، إعداد: محمد البرقعي وحسين سرفراز.

الشاهنشاهي؛ ففي السنوات الثلاث عشرة من رئاسة وزراء هويدا، كانوا كلّهم يسرقون، ولم يكن هويدا على استعداد لتغيير تلك الأوضاع[١].

لقد وصل الفساد المالي والتفسّخ الأخلاقي والإداري وحالات الاختلاس والخيانة في الحكم ذروته؛ حتى تحدّثت عن ذلك الكتب والمقالات التي نشرت في الصحف والمجلات في الخارج[٢].

وقد صور الكاتب المصري حسنين هيكل تلك الأوضاع أثناء مشاهداته لإيران، وما رآه من حالات الفساد الإداري والبذخ والطيش الذي لا حدود له ولا يمكن وصفه، في تفشيه بين أوساط الرتب العالية في الحكم، منها ما أعلنت عنه الصحافة والإعلام الغربيين في تلك الفترة عن شراء أسرة الشاه البهلوي والمنتسبين له من ذوي النفوذ والسطوة القصورَ المشيدة والفخمة في لوس انجلس وسان فرناندو وغيرها... كلّ يوم بواسطة أحد المنتسبين للعائلة المالكة الشاهنشاهية أو أحد رجال الأعمال المعروفين والمتنفّذين في بلاط الشاه[٣].

ثم ذكر هيكل مؤسسة البهلوي، وهي مؤسسة خيرية في الظاهر، تأسّست عام ١٩٥٧م، وكان لها نفوذ واسع في الحياة الاقتصادية في البلاد، وكانت تعمل في الخفاء، حتى تحوّلت إلى امبراطورية اقتصادية واسعة في البلاد وخارجها.

وقد أحصيت أموالها حتى عام ١٩٧٩م حوالي ثلاثة مليارات دولار، وقد استولت على ٨٠ ٪ من مصانع الإسمنت، و٧٠ ٪ من أسهم وحصص الفنادق والسياحة والاصطياف؛ و٦٢ ٪ من أعمال وأسهم البنوك والضمان الاجتماعي؛

---

1) حسين فردوست، ظهور وسقوط النظام البهلوي ١: ٢٦٨.

2) جلال الدين المدني، التاريخ السياسي المعاصر لإيران: ١٣٩ ـ ١٤٠، الهامش رقم: ٢.

3) محمد حسنين هيكل، الرواية التي لم ترو: ٢١٤ ـ ٢١٦، إيران، ترجمة حميد أحمدي، طهران، إلهام، ١٩٨٣م.

و٤٠ ٪ من مصانع الأقمشة، و٣٥ ٪ من مصانع الدرّاجات النارية وغيرها[1].

أما حالات البيروقراطية المفرطة، وأخذ الرشاوي، وغياب الوازع الديني والتغافل والتسامح في المبادئ الدينية والاعتقادية، فهي أيضاً نتائج أخرى لتلك السياسة الحاكمة آنذاك في البلد، وقد أدّت أخيراً إلى الانفجار والثورة.

دراسة في العصر الحاضر بعد الثورة الإسلامية في إيران

اكتسبت الثورة الإسلامية منذ نجاحها وتأسيس الجمهورية الإسلامية سمتها الإصلاحية في شتى المجالات، ومنها: إصلاح نظام الحكم والنظام الإداري، وكسر طوق الحصار والاستبداد الفردي لتلك الأسر الحاكمة التي لم تتوفّر فيها الكفاءة السياسية اللازمة في إدارة البلاد؛ وإعطاء الأهمية الخاصة للثقافة والتنمية السياسية التي كانت من أهدافها الرئيسية، وفسح المجال أمام الملتزمين الأكفاء لاستلام تلك الوظائف والمسؤوليات، وسلب الوظائف والمسؤوليات من أنصار العهد البائد المنحرفة، وهذه هي أهمّ منجزات الثورة، التي أدت إلى إصلاح الكثير من الأمور التي تعاني منها البلاد.

وقد تسبّب وجود بعض أنصار النظام السابق وتغلغلهم في الجهاز الاداري في العديد من المشاكل والمعضلات في البلاد، والتي منها التضخم الشديد في الميزانية في السنوات العشرة الأولى من قيام الثورة الإسلامية في إيران، فهم ورغم النفقات التي تنفقها عليهم الدولة، لم تكن تتمثل فيهم الكفاءة والاستعداد والتفوق في الإدارة، فكان هذا أحد الموانع التي عرقلت مسيرة الثورة ووقفت أمام عجلة التطور والرقي والازدهار في إيران.

لقد ولى عصر الاستبداد والتسلّط الطبقي والطائفي للنظام الشاهنشاهي البغيض، وتم القضاء على احتكار الوظائف في نطاق الأسرة

---

1) المصدر نفسه: ١٧٥؛ ومينو صميمي، خلف ستار الطاووس: ١٧٠ ـ ١٧٣.

المنتسبة للشاه، ولكن بقي النظام التنفيذي والإداري يعاني من ثلاث مشاكل أساسية هي:

١ ـ إدارة المؤسّسات.

٢ ـ أساليب إدارة العمل.

٣ ـ الطاقم الإداري ونوعية الموظفين واستخدامهم في الدولة، حيث كانت الحاجة ماسّة إلى التحوّل والتغيير في هذا المجال.

إنّ ازدياد عدد السكان، واتساع نطاق عمل الدولة، خاصّة في المجال التنفيذي والاقتصادي، كان عاملاً في ازدياد عدد الموظفين الذين استخدموا للعمل في الدولة، وقد ذكرت الإحصائيات الأولية عدد الموظفين في الدولة والبلدية عام ١٩٨٠م حوالي ١.١١٥.٣٤٠ موظفاً، وتضاعف هذا العدد مرتين عام ١٩٨٧م، حتى وصل الى ٢.١٠٤.٦٦٧ موظفاً، وقد ظهر هذا التضخّم واضحاً في طاقم الشركات الحكومية والمؤسسات التابعة للدولة، أما على مستوى القطاع العام فقد ازداد عددهم منذ عام ١٩٧٦م من ١.٦٧٣.٠٠٠ موظف إلى ٣.٤٦٠.٠٠٠ في عام ١٩٨٦م[1].

أما المسألة المهمة التي عانت منها الدولة، فهي ذلك التضخم الذي أشرنا إليه وآثاره السلبية على الوضع الاقتصادي للبلاد، فالحكومة وإن كانت لها قاعدة شعبية، ولم يكن الحكم وراثياً، وأن مسؤولي النظام وعلى رأسهم قيادته الحكيمة منزهون عن النوايا السيئة؛ لكن النفس الأمارة والغفلة عن المبادئ الدينية والثقافية والابتعاد عن السيرة العلوية قد تكون سبباً في ممارسة بعض المتصدّين أساليب مشابهة لأساليب النظام السابق.

وتقضي الضرورة في هذه المرحلة باستخدام الأساليب الصحيحة والمتقنة لتطبيق العدالة والأمن، والقيام بالإصلاحات الجذرية والشمولية في البلاد؛ لذا

---

1) محمد باقر حشمت زاده، الثورة الإسلامية في إيران دراسة وتحليل: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

ينبغي معرفة أساليب السيرة العلوية ليتمّ تطبيقها؛ وكذا إعمال الدقة وبُعد النظر في انتخاب المسؤولين، والحذر من توظيف العناصر المرتبطة بالنظام السابق أو المتعاطفين معه للتصدّي للمسؤوليات المهمة في الحكم، وكذا العناصر التي لا تمتلك الكفاءة اللازمة في الإدارة؛ لأنّ ذلك ـ وكما هي رؤية الإمام عليه السلام ـ باعث على زوال الدول والحكومات، أو مفضٍ إلى ضآلة دورها في الأمّة، قال عليه السلام: ((يستدلّ على إدبار الدول بأربع: تضييع الأصول، والتمسك بالفروع، وتقديم الأراذل، وتأخير الأفاضل))[١].

ان الثورة الإسلامية في إيران تجربة ثمينة ومناسبة لتطبيق السيرة العلوية؛ وذلك من خلال توظيف العناصر المؤمنة والواعية والطاقات الخيرة والخبرات من ذوي الكفاءة والاختصاص، للابتعاد عن التلاعب والتمايل بالقوانين والعلاقات الخاصة والتهرّب من القانون، أو اتخاذ الحكم والمسؤولية وسيلة رخيصة للوصول إلى الأهداف اللامشروعة.

لقد كان الإمام الخميني قدس سره من الشخصيات النادرة؛ حيث اتصفت حياته بالزهد، فلم يكن ليسمح لأسرته وأبنائه بأن يطمعوا بالحكم وبيت المال، وكانوا منزّهين عن تلك الأفعال، وقد نشأوا نشأةً إسلامية، ويمكن الوقوف ببساطة ووضوح علىهذا الأمر من خلال بعض الحوادث أيام حياة الإمام الخميني، منها عندما حامت وكثرت الشائعات حول السيد أحمد الخميني نجله، فكتب رسالة دفاعية عن ابنه، لا من جهة أنه أب ووالد له، بل لأنه مسلم يريد الحفاظ على سمعة مسلم آخر، فشهد له في تلك الرسالة أمام الله تعالى، موضحاً أن السيد أحمد لم يكن ليخالف أباه في حياته... ثم شرح حالته المادية والاقتصادية والاجتماعية قائلاً: وأما ما نسبه بعض معارضي الثورة حول السيد أحمد ووضعه المادي والمعاشي فأقول: إنه لا دخل له أبداً في أموري المادية والمالية الخاصّة بي، وأمّا بيت المال والحفاظ عليه فهو

---

1) غرر الحكم ٢: ٢٧٦.

موكول لبعض السادة الأفاضل من ثقاتي، وأنا أعلن للجميع أن السيد أحمد ليس له أي أسهم وأموال في المصارف والبنوك الداخلية والخارجية، ولا في أي مكان آخر، وليس له أراضي زراعية وبساتين وأبنية وغيرها في الداخل والخارج، وإن ظهر له أموال وثروة من بعدي في الداخل أو الخارج فعلى المسؤولين والمعنيين في ذلك أخذ الإذن من الفقيه وملاحقته، أو تصادر أمواله، على أمل أن يطبق جميع مسؤولي الجمهورية الإسلامية القوانين؛ ويراعوا القرارات الإسلامية والشؤون الاجتماعية، والاحتراز عن تقديم العلاقات الشخصية في أساليب الحكم[١].

إن الاطّلاع على هذا الأسلوب في التطبيق وإدارة الحكم لا يترك أيّ عذر لأحد في القول بأن الحكم العلوي والأساليب المتبعة آنذاك لا يمكننا أن تطبق الآن لتقطع أيادي العناصر المنحرفة في الحاشية والنفعيين والانتهازيين وأبناء المسؤولين والمترفين، فهذا لا يمكن تطبيقه وتحقيقه، لكن التجربة الإسلامية وعلى رأسها قائد الثورة ومؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني قد أثبت في سيرته وأقواله عن إمكانية ذلك؛ لأنّ المهم هو امتلاك البصيرة والإرادة، والخوف من الله تعالى، والإجابة دون التواء ومراوغة عن بعض التصرّفات حين المساءلة من دون تبرير الأخطاء واختلاق الأعذار لها.

إن السيد علي الخامنئي قائد الثورة الإسلامية الذي اتبع مسيرة الإمام الخميني وسار على نهجه لهو مثال آخر على تطبيق الحكم العلوي، فهو سائر بكل إخلاص ووفاء على طريق الخميني وخطاه، إنّ المتتبع لسيرة السيد علي الخامنئي العملية يرى حياة الزهد وعدم سماحه للمقربين والمنتسبين له بانتهاج السياسة الانتهازية واستغلال الظروف للوصول إلى الحكم، وقد أوصى في منشوره الحاوي على المواد الثمانية للسلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية، بضرورة العمل الجادّ والمنظّم في شتى المجالات لمكافحة أي نوع

1) صحيفة النور١٧: ٩١، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

من الفساد الاقتصاي والمالي، حيث جاء فيه: ينبغي التقليل من الفاصلة الزمنية البعيدة بين النظام الإسلامي الحالي والنظام العلوي، ورفع لواء العدل واتخاذ السيرة العلوية نهجاً وسلوكاً لاتباعها، وقد ورد في المادة السابعة من هذا المنشور: ينبغي مكافحة التمييز بأنواعه، ولا يستثنى في ذلك أي مؤسسة حكومية أو جهاز إداري، ولا يحقّ لأي أحد اختلاق الأعذار والذرائع الواهية ونسبتها لي أو لسائر المسؤولين للتخطّي عن القوانين؛ أو للهروب والابتعاد عن الرقابة والمحاسبة، بل ينبغي مكافحة الفساد بصورة عادلة بكل أشكاله في كل مكان ومنصب[1].

لقد كان الأسلوب المتبع في السابق هو منح الحصانة القانونية لكلّ أفراد الأسرة الحاكمة والمنتسبين لهم، وعدم تعرّضهم للعقوبة أو الملاحقة القانونية في حال ارتكابهم جنحةً سياسية أو جريمة تستحقّ العقوبة، وعدم ملاحقتهم ومراقبتهم ومساءلتهم عن أمورهم المالية ومصدرها، وكأن القوانين إنّما تفرض على الضعفاء لا غير، وعليهم فقط التسليم والخضوع لها.

لكن، بعد مجيء الثورة الإسلامية في إيران؛ ورحيل الإمام الخميني، حقّق السيد الخامنئي انجازات مهمّة في مسيرة الثورة، منها: أنه أبطل تلك الأساليب والوسائل المتبعة في السابق بلا استثناء، وأكّد على مكافحة الفساد في شتى الميادين، في ما يعني الأمة والمسؤولين في النظام بلا فرق في ذلك، وقد ورد ذلك كلّه في دستور البلاد؛ حيث صرح في المادة (١٤٢) منه بأنّ التحقيق لإحصاء أموال القائد، ورئيس الجمهورية، ومعاونيه، والوزراء وأسرهم والمسؤولين، سواء قبل التصدّي للحكم أو بعده، إنما هي من وظائف رئيس السلطة القضائية، وذلك للتأكّد والاطمئنان من عدم وجود شبهة في أموالهم بعد التصدّي للمسؤولية، أو أنها ازدادت بطرق غير معلومة خلافاً للحقّ.

---

1) صحيفة جام جم، العدد ٢٨٥، المصادف ١١ أرديبهشت عام ١٣٨٠ هـ. ش.

إن امتلاك العناصر المؤمنة من ذوي الكفاءة والرتب العالية في الدولة والوظائف الحكومية لوثائق مؤيّدة لمقدار ما يمتلكوه من ثروة منقولة أو غير منقولة يمكن أن يحدّ من الكثير من المنافع الخاصة لبعضهم، ويقف أمام أطماعهم وأغراضهم اللامشروعة، ويعيد أمجاد السيرة العلوية إلى الأذهان من جديد.

السعي لإصلاح بيوت العلماء

سبق وأن استعرضنا في بداية البحث ضرورة وجود العناصر الكفوءة والمؤمنة في الأماكن الحسّاسة من الدولة، ولزوم تطهير بيت العالم وبلاط الحاكم من الحاشية النفعيين والانتهازيين من المنتسبين لهما، وقد اختصّ الكلام بالحكّام ومَن حولهم، وهو يعمّ أيضاً بيوت العلماء وأسَرهم.

وينبغي التريّث والمزيد من التأمّل هنا؛ نظراً لأهمية العلماء والمراجع في المجتمع الإسلامي الشيعي، ودورهم في هداية الأمة وتعيين مصيرها، وكذا نظرة الأمّة إليهم بوصفهم قدوتها في مسيرتها العامّة.

إن لأبناء المراجع دوراً هاماً في إنجاح المرجع أو فشله؛ فهم بمثابة القدوة للأمة وسائر العلماء، وأفعالهم الحسنة تزيد في صلاحهم، وبالتالي في رفعة سمعة المراجع وعزتهم وجلالتهم، والعكس صحيح، فعدم كفاءتهم - أي المراجع - تؤدي إلى عزلهم عن الأمة وضعف ارتباطهم بها، مما يسبّب إضعاف هذا الجهاز المقدّس، ويؤدّي إلى الغموض وطرح علامات الاستفهام حوله، وبالتالي سيؤثر على الوعي والالتزام الإسلامي، وخاصة لدى الطبقة الواعية والشابة.

ولكن العكس من ذلك يؤدي إلى نتائج باهرة، فإنّ حياة الزهد وقيام أبناء المراجع باستخدام الأساليب الفكرية الصحيحة والمتقنة، يمكن أن تبدّل مرارة الحياة إلى حلاوة خاصة لطلاب العلوم الدينية والطبقة المستضعفة، وإنّ الخروج عن حالة التقشّف والزهد وحصول أيّ انحراف

فكري لهم، سيتبعه انحراف الأمّة وسقوطها والإضرار بها وبالجهاز العلمائي نفسه.

وقد حذّر الشهيد المطهري في أكثر من خطاب من مغبة وقوع هذا الأمر، ومن النتائج التي يمكن أن تنشأ عن حياة الترف والبذخ، والاستيلاء على بيت المال واستغلاله من قبل أبناء المراجع وحاشيتهم فيما مضى، فقال: إنه لمن المؤسف والمؤلم أن ترى الأمّة بأمّ أعينها أبناء وأحفاد بعض مراجع التقليد العظام وحاشيتهم يرتكبون الأفعال الشنيعة والأثيمة، كالاختلاس من بيت المال، والإخلال بميزانية الحوزة، حتى ترى أنهم يعيشون بها لسنوات طويلة في ذروة الإسراف والبذخ دون أن تنفذ، ألا تروا مدى الأضرار الفادحة التي أصابت الحوزة والسلك العلمائي بسبب أفعال هؤلاء؟![1].

واستعرض العلامة كاشف الغطاء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والفراغات الموجودة في حوزة النجف، وتاريخ الحوزة العلمية في العراق لفترة محدودة من الزمن، حيث تلقت في العشر سنوات التي عاصرها ضربات وهزات إلحادية ومنحرفة عنيفة كانت موجّهة ضدها، امتدت آثارها إلى بيوت بعض العلماء والمراجع، فأثرت عليهم، حتى أنّ بعض أبناء المراجع من ذوي البيوتات المعروفة ومن كبار علماء الحوزة قد انحرفوا، وساروا في هذا الاتجاه، مما كان له أثر كبير في اتساع حالة الاضطراب والإلحاد في الطبقة الشابة من الأمة.

يقول الباحث العربي طلال العتريسي: شكى العلامة كاشف الغطاء الأزمات المالية التي عانت منها المدارس الدينية عام ١٩٥٣م، كذلك تفشّي الأفكار الإلحادية والشيوعية بين أوساط الأمة، وقد استمرت هذه الحالة حتى الستينات، أي ما بعد سنة ١٩٦٠م، ودخلت آثارها بيوت بعض المراجع والعلماء وطلاب العلوم الدينية أيضاً، فأحسّ العلامة بخطرها وضرورة

1) المرجعية والعلماء: ١٩٤؛ وعشر مقالات: ١٤٧.

مكافحة تلك الأفكار المضلّلة والمنحرفة ومواجهتها، بعد أن أخذت تهدّد الطبقة الواعية والشابة في المجتمع، فكان أشدّها خطراً ـ حيث شكّل عاملاً مساعداً على إيجاد حالة الاضطراب وضعف الاعتقادات والمبادئ الدينية بين الشباب ـ ميل أبناء بعض العلماء والمراجع في المدن الكبيرة نحو الإلحاد والشيوعية وقبولها[١].

ويشير هذا إلى مدى الخطر الذي كان يهدّد بيوت العلماء والمراجع، وضرورة الحذر والإشراف التام من قبل المراجع وسائر العلماء للتصدّي لهذا التيار، ومراقبة أولادهم وأسرهم لئلا يقعوا في مخالبه.

إنّ أبناء المراجع والعلماء ينبغي أن يكونوا القدوة الصالحة للأمّة في سجاياهم الأخلاقية، ونظرتهم الشمولية للأمور، واستيعابهم للأحداث السياسية والفكرية، وهذا ما يؤدي بالتالي إلى عدم نفوذ أصحاب المطامع الدنيوية، والأثرياء والمتموّلين والانتهازيين والنفعيين بينهم، ومراقبة الأجانب من الدخول إلى حريم المرجعية النزيهة، وغلق الأبواب أمام وصولهم إلى أهدافهم الشريرة، ومنع نشر أفكارهم المنحرفة والضالّة في المجتمع الإسلامي.

ويمكن القول: إن هذه المشكلة إنما تنشأ أحياناً من حالة التواضع والابتعاد عن التظاهر والبروتوكولات وبساطة الجهاز العلمائي للمرجعية، أي إدارة بيوت المراجع والعلماء بكل سهولة وبساطة ويسر، دون الأخذ بنظر الاعتبار الرقابة ـ مثلاً ـ وتشخيص العناصر المشكوكة التي تتردّد على بيوت المراجع، وهي تحمل نوايا غير سليمة.

فهذه الظاهرة وإن كانت في نفسها من نقاط قوة جهاز المرجعية حين

---

1) مجلة الحوزة، العدد ٧: ٥٦ ـ ٥٧، اقتباساً عن مجلّة الثقافة الإسلامية، العدد ٤١: ١٣١، ملحقية الجمهورية الإسلامية الإيرانية الثقافية في دمشق، ومقالة طلال عتريسي نقلاً عن تجربة الثورة الإسلامية في العراق عام ١٩٢٠، أحمد الكاتب.

النظر لحيثيات كثيرة لا يسع المجال لذكرها في هذا البحث، ولها ميزاتها الخاصة بها، لكنها تؤدي بالتالي إلى تسليم مسؤولية هذا الجهاز وما يرتبط به إلى أبناء المراجع والمنسوبين لهم، فيقوم هؤلاء بأداء دور المسؤولية، لكن دون برمجة أو خطّة موضوعة ومدروسة من قِبَل لضمان سلامة جهاز المرجعية من الأمراض والآفات، بل لأداء وظائفهم حسب رغباتهم وأهوائهم.

وفي مقابل هذا الوضع، ثمّة شواهد وأساليب ذكية في التاريخ لبعض المراجع العظام في التصدّي للمسؤولية وإحالتها إلى أبنائهم، ومتابعة أعمالهم، أو التصدي لحالات الانحراف في أفعالهم، فقد اعترض الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) على ابنه، عندما رأى زوجته ترتدي ثياباً فاخرة، فقال: هؤلاء ـ أي الفقراء ـ وضعوا عيونهم علينا ليقتدوا بنا، فإذا طالبت امرأة زوجها الفقير بأن يشتري لها ثياباً لترتديها، فإنه يجيبها: إننا لسنا أغنياء، بل نعيش كما يعيش الوحيد البهبهاني!! فآه ثم آه!! من ذلك اليوم الذي نكون فيه كالأغنياء والأثرياء!! فما نحن فيه من البساطة والزهد الذي هو الأمل الوحيد للفقراء الذي يمكنه تخفيف الصدمة عليهم ويواسيهم، سيزول أيضاً[1].

وعرف الشيخ الانصاري بالشدّة والغلظة نفسها في إنفاق الأموال الشرعية وصرفها، فكانت أمّه[2] وزوجته[3] غالباً ما تلومانه على ذلك، لكنه لم يعرهما أهمية، مع العلم أنّه كانت تصله مائة ألف تومان سنوياً، لكنه كان يعيش عيشة الفقراء[4].

أما السيد حسين البروجردي فقد كان منع أولاده من الإشراف أو التدخّل في أموره المادية والأموال الشرعية وصرفها، وكان يرفض دعوة الناس لأولاده بـ«أولاد آية الله»[5].

---

1) مرتضى مطهّري، إحياء الفكر الإسلامي: ٧٨؛ وسيرى در نهج البلاغة ٧: ٢٢٨.

2) حياة وشخصية الشيخ الأنصاري ٧: ٥٩.

3) المكاسب ١: ١٢٨ ـ ١٢٩، مقدّمة وتصحيح وتعليق: الكلانتر.

4) الشيخ محمد العراقي، دار السلام: ٥٥٢.

5) مجلة الحوزة،العدد ٤٣: ٢٨٤.

ولم يغفل الإمام الخميني ـ رغم انشغاله بالتدريس والسياسة ـ عما يدور حوله من تصرّفات مشاوريه وأفراد أسرته؛ فإذا أراد توظيف بعض في بيته للقيام ببعض المهام، فإنه يختار من يتصف بالكفاءة والتدين والشعور بالمسؤولية ونزاهة الأهداف في العمل وتمحّض النوايا لخدمة الإسلام، لا الوصول إلى الجاه والمال أو إلى مناصب في الحكم، وكان الإمام يراقب حركاتهم ويتابع أعمالهم، ولا تأخذه في محاسبتهم لومة لائم، ولا يراعي في ذلك النسب والقرابة.

روى أحد مقرّبيه ـ وكان هذا في الأيام الأخيرة وأثناء توقّفه في قم وقبل نفيه إلى تركيا ـ: جلست أتحدّث مع اثنين من مرافقيه، ودار حديثنا حول أنّ الإمام الخميني ربما لا يعجبه أسلوبنا وطريقة عملنا، ويتضايق منها أحياناً، لكنه يستحي أن يحاسبنا عليها، فيغضّ الطرف عنها، وهو يرفضها في قرارة نفسه، وبعد أن ذكرنا ذلك له قال: لا داعي لهذا الكلام، فإنني متى وجدت منكم خطراً يضرّ بالإسلام فإني أطلب منكم المغادرة فوراً[(١)].

وكان الإمام الخميني شديداً في محاسبة أولاده في قضايا الأموال الشرعية التي تصله من الأمة، وكان يتابعهم فيها، ويضع الرقابة المشددة عليهم حتى أن أبناءه كانوا يعيشون كسائر طلاب العلوم الدينية، بلا فرق بينهم، ويتقاضون راتباً شهرياً من الحوزة العلمية كما يأخذه الآخرون، وقد استمرّ أسلوبه هذا إلى آخر عمره الشريف[(٢)].

وكان ابنه الأكبر السيد مصطفى يساعده أسبوعياً في أعماله، فيعطيه أبوه مبلغاً ضئيلاً من المال مقابل ذلك، ولم يكن يعطيه مالاً أكثر من حاجته يومياً، فعندما أراد الحج، باع بيته وأعطته زوجته أموالاً خاصّة بها وذهب إلى الحج، وكان ﷺ يذكّرهم دائماً بأنه لا يسمح لهم باستعمال التلفون في أعمالهم الشخصية، وكان يسمح بالاتصال داخل النجف فيما

1) أحداث خاصّة عن ماضي حياة الإمام الخميني ١: ٢٧، ذكريات السيد رسولي.

2) المصدر نفسه ٤: ١٣٢.

يخصّ نشاطه فقط، ولا يجيز الاتصال تلفونياً بكربلاء أو بأي محافظة أخرى في العراق وغيره، وقال لابنه يوماً: لا يحقّ لك استخدام التلفون والاتصال بطهران أو أي بلد آخر، وإنما يجوز لك ذلك فيما اذا كان للموضوع علاقة بالثورة، ويمكن بث الأخبار والبيانات من خلاله[١].

خلاصة وخاتمة

خلاصة ما ذكرناه في هذا البحث أنّ عزة الأمّة وكرامتها وصلاحها إنّما تنشأ من صلاح الحاكم والعالم والحاشية ومن حولهم من المنتسبين لهم، وكذا عدم سماحهم لأسرهم وذويهم والمنتسبين لهم باستغلال بيت المال، أو تجميع الأموال وتكديس الثروات، وإن هذا الأمر ممكن بالفعل وليس فقط بالقوة، وسيرة علي بن أبي طالب مثال جليّ على ذلك.

وقد سعى الحكّام العدول إلى تطبيق تلك السيرة العلوية في حكمهم وتحقيق أهدافها السامية، وقد نجحوا في هذا الأمر بمقدار الاندفاع والرغبة في تحقيق ذلك. أما إذا كان العكس من ذلك وكان هدف الحكّام السعي وراء الأطماع الدنيوية والأغراض الشخصية والمصالح الذاتية فإن ذلك سيكون باعثاً على الضياع والحرمان وسوء المنقلب، خصوصاً إذا كانت الحاشية وأبناء المسؤولين والمنتسبين لهم ـ من غير الأكفاء وذوي الاختصاص ـ قد سلطوا على رقاب الأمّة ومقدّراتها.

وربما يقوم الحكّام والعلماء بوظائفهم في إصلاح الأمة وتقديم الخدمات لها، لكن غفلتهم عن الحاشية والمنتسبين لهم في عدم أداء دورهم في إصلاح الأمة، والاستفادة اللامشروعة من نفوذهم، واستغلال موقعهم في الحكم لتحقيق أطماعهم الشريرة، ربما يؤدي إلى مضاعفات غير محمودة، وتعرّض المجتمع الإسلامي لأقصى الضربات وأشدّها من جراء هذه السياسة

---

1) سيماي فرزانكان: ٤٢٣.

المنحرفة.

وعليه، من الضروري تطهير حاشية وأسرة العالم والحاكم وإصلاحهما، بل هو أمر حياتي، وإن الذين يصغون لآراء المعزولين عن الأمة هم في غفلة عما يحيط بهم، ويظنون أن الصلاح في كلّ ما يقوله حاشيتهم، فإنهم لو تركوا الحب والبغض جانباً، وفكروا في عواقب الأمور قليلاً لرأوا غير ذلك، ورأوا الحقائق كما هي.

الدولة الدينية عند الإمام الخميني قدس سره

قراءة في المفهوم القرآني

إبراهيم سجادي

ترجمة: السيد ربيع الحسيني

مقدمة

تمتاز شخصية الإمام الخميني قدس سره في المجتمع الذي انطلق منه بخصائص عديدة ومهمّة، منها: النظرة الدينية العميقة، الحضور السياسي القوي، هاجس الإصلاحات الإجتماعية، الصلابة، المعرفة والوعي، رسوخ الفكر الفلسفي والعرفاني و... رغم أن صورته السياسية غدت سمته المشهورة في الأوساط العالمية أكثر من الأبعاد الأخرى لشخصيّته، وقد أدّى نشاطه السياسي إلى إحداث تحوّلين عظيمين في عصره، أحدهما: تعديل القراءة الكلاسيكية للدين والنظر إليه بوصفه قادراً على إدارة المجتمع الإنساني، وثانيهما: القيام بتغييرات سياسية عميقة في إحدى البلاد الإسلامية الأكثر أهمية، وهي تغييرات أحدثت بدورها تحوّلاً في مسار الأحداث وبنية المعادلات السياسية في العلاقات الدولية العامّة.

وعقب ذلك، تصدّى فريقان من الباحثين في مراكز الدراسات العالمية لتحليل الأبعاد المختلفة لشخصية الخميني قدس سره، فكره، اعتقاداته، رؤاه الفكرية ومناهجه.

المجموعة الأولى: المصلحون الباحثون عن منطلق فكري قادر على القيام بإصلاحات اجتماعية، وسياسية، ودينية وأخلاقية، في عصرٍ كان

ضجيج دعاة المدارس الإلحادية المادية المنبعث من القوّتين العالميتين الكبيرتين ـ الشيوعية والرأسمالية ـ مانعاً عن سماعهم صوت الدين الإسلامي المفعم بالمعاني الإنسانية بكلّ أبعادها الأخلاقية، لكي يُقدموا على أساس الفكر الديني على مشروع تحقيق العدالة الاجتماعية والنظام السياسي المنشود.

المجموعة الثانية: المستشرقون المهتمّون بالعلوم الدينية، فقد كانوا على اهتمام دائم بالموضوع الديني بغية الكشف عن الثغرات التي يمكن التسلّل عبرها إلى المعتقدات الدينية وتحريفها أو تشويهها.

وما زلنا حتى اليوم نشهد هذين النوعين من النتاجات الفكرية المدوّنة، وبلا شك سوف تستمر هذه الأبحاث على هذا المنوال، إذ لم ينجحوا بعدُ في تحقيق أغراضهم الكاملة من ورائها.

نحاول في هذه المقالة قراءة البناءات الفكرية السياسية للإمام الخميني ﵀ من منطلق النص القرآني وزاويته.

أفهوم السياسة عند الإمام الخميني

قسّمت السياسة ـ بنشاطاتها المتنوّعة ـ عند الخميني إلى قسمين: إلهية، وغير إلهية، إذ كان يَعتقد أنّ السياسة الإلهية تتمثّل في جهود المدراء، والقادة، والمقنّنين الاجتماعيين، والإصلاحيين الراغبين في التغيير بما يصبّ في صلاح الروح وترسيخ البعد المعنوي والقيام بمصالح الناس، ومن ثمّ تكون هذه السياسة مصداقاً للمفهوم الذي كان استخدم في النصوص الدينية في حق أهل البيت ﵈، حينما عبّر عنهم بأنّهم «ساسة العباد»، كما كان يرى أن السياسة غير الإلهية تتمثّل في الجهود التي لا تصبّ في الإطار الفكري والعلمي المذكورين، ومن ثم تكون سياسةً شيطانيّة.

تعني السياسة الإلهية عند الإمام الخميني الهداية إلى النهج الذي أشير إليه في القرآن الكريم، وتبلور بشكل ناصع في حياة الأنبياء ﵈ وسيرتهم، يقول: «السياسة هي التي تلحظ مصالح المجتمع كلّها.. وأبعاد الإنسان

جميعها.. وهذا مختصّ بالأنبياء والأولياء، وبعلماء الإسلام اليقظين بتبعهم»[١]، من هنا كانت الديانة عنده عين السياسة[٢]، وكان الحج وهو أبرز الأعمال العبادية ومحور المعارف الإلهية مظهراً من مظاهر الحركة السياسية العبادية التي تصبّ في صالح المجتمع الإسلامي[٣]، ولم يرَ الحجّ فقط على هذه الشاكلة، بل عموم المناسك الدينية والعبادات كانت ممتزجة عنده بالسياسة والصلاح الفردي والاجتماعي، لقد اعتقد أنّ «جميع أحكام الاسلام مختلطة بالسياسة،.. صلاته.. حجّه.. زكاته سياسة، إدارة البلاد سياسة»[٤].

ويخلص الإمام الخميني ــ وفق هذه الرؤية ــ إلى أنّ «السياسيون الإسلاميون، والعلماء السياسيون هم الأنبياء ﷺ، لا ينفكّ عملهم عن السياسة»[٥].

من هنا، هجر علماء الدين الذين لم يَخطُوا خطوات لائقة في طريق إصلاح مجتمعهم، هجروا عنده السياسة الصحيحة مما أفضى بهم إلى هجران كتابهم السماوي[٦]، وهذا المزج بين السياسة والاجتماع في فهم مقولة هجر القرآن هو ما يمكننا أن اعتباره واحداً من خصائص الخميني الفكرية.

دراسة جذور فصل الدين عن السياسة

من هنا يتضح أن الإمام الخميني كان يرى لزاماً عليه مواجهة عوامل هذا الهجران، سيما عندما رفع شعار فصل الدين عن السياسة وأرخى بظلاله

---

1) صحيفة النور ١٣: ٢١٨.
2) المصدر نفسه.
3) المصدر نفسه ١٨: ٤٧.
4) المصدر نفسه ٩: ١٣٧ ـ ١٣٨.
5) المصدر نفسه ١٣: ٢١٨.
6) المصدر نفسه ١٦: ٣٦.

على المجتمعات الإسلامية، مما ساقها إلى الانفكاك عن جذورها وتاريخها المشرق على حساب حريتها واستقلالها وعزتها، هنا رفع الصوت منادياً: ((إن شعار فصل الدين عن السياسة من الشعارات التي طرحها الاستعمار والتي يريد من خلالها أن يحول دون تدخل الشعوب المسلمة في تقرير مصائرها))[١].

إنّ حصر دور الدين ورسالته في العلاقة الشخصية ما بين الإنسان وربه فقط أنموذج آخر من نماذج العقلية المحاربة للقرآن، والتي تبنّاها المعتقدون بفصل الدين عن السياسة، وقد انتقد السيد الخميني هذه المقولة محذّراً من أخطارها فقال: ((في الآونة الاخيرة وحينما فتحت طرق الشرق والغرب على الدولة الإسلامية بلغ هذا الأمر ذروته، وهو أنّ الإسلام موضوع شخصي بين الله وعبده، والسياسة في معزل عن الإسلام))[٢]، ((هذه المدارس باتجاهاتها المختلفة اليسارية واليمينية التي تُعرَض على الأمة الإسلامية ليست سوى لإضلالها وانحرافها، ولا ترجو إلاّ أن ترى المسلمين خاضعين أذلاء ومتخلفين أسرى على الدوام، فتعمل على إبعادهم عن تعاليم الحرّية التي يدعو إليها القرآن))[٣].

القرآن والحكومة

بالرغم من تصريح الإمام الخميني في بعض أحاديثه بأنّ الحكومة لم تكن الهدف الأساسي من بعثة الأنبياء، وأنّهم إنّما بعثوا لتزكية أخلاق الناس وتربية أرواحهم، إلا أنّه كان يرى مقولة الإدارة الإجتماعية والنظم السياسي للمجتمعات البشرية مقولة جدّية وضرورية، لدرجة اعتبر معها القرآن الكريم ـ الذي هو بدوره مجموعة معارف وبرامج معنوية وتربوية

---

1) المصدر نفسه ٤: ٣٣.

2) در جستجو از كلام إمام ١٥: ١٥، طهران، مطبعة أمير كبير، دار النشر أمير كبير.

3) المصدر نفسه.

للإنسان ـ كتاب حكومة[١]، ويعتقد أن حجم المعارف الاجتماعية في القرآن الكريم مقارنةً بآياته التي تدعو إلى الجوانب العبادية كنسبة المائة إلى واحد، بل أكثر[٢].

يعتبر الإمام الخميني القرآن الكريم كتاب قانون، يحمل بين دفتيه أصول الحكم وقواعده، ويستبطن مكوّنات دولة في طبيعة تعاليمه[٣]، يقول: «إنَّ ماهية وكيفية القوانين الإسلامية وأحكام الشرع تدلّ على أنّها قد شرِّعت لإنشاء حكومة ولإدارة سياسية واقتصادية وثقافية للمجتمع»[٤].

هل يمكن العمل بهذه الآيات القرآنية التي تدعو لقتال الكفار، والمحاربة لأجل استقلال البلاد الإسلامية، وفتح البلاد بدون حكومة وأجهزة دولة؟! «إنّ أساس الحكومة الإسلامية مبتنٍ على السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية وثروة بيت المال، وقيام الدولة مبتنٍ على الجهاد لأجل بسط السلطة والتوسّع، وهو مبتنٍ على الدفاع لحفظ استقلال البلاد والدفاع لصدّ هجوم الأجانب، هذا كلّه موجود في القرآن والسنّة»[٥].

ويخلص الإمام الخميني ـ وفقاً لذلك ـ إلى أنّ رفض الدولة الدينية وإنكار السياسة الدينية يعني نفي حقيقة الدين ودوره، يقول: «الاعتقاد بهكذا مطالب أو إظهارها أسوأ من اعتقاد وإظهار نَسْخ الإسلام. ولا يمكن لأحدٍ أن يقول: ليس ضرورياً أن ندافع عن حدود وثغور أرض الوطن الإسلامي، أو لا ينبغي أن تؤخذ اليوم الأموال والجزية والخراج والخمس والزكاة، وينبغي أن يعطّل قانون الجزاء في الإسلام وكذلك الديات

---

1) صحيفة النور ٧: ٢٥٢.

2) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٢٨.

3) صحيفة النور ١٧: ٢٥٢.

4) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٢٨.

5) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٣٠٠.

والقصاص، كل من يُظهر أنّه ليس من الضروري تشكيل الحكومة الإسلامية فقد أنكر إجراء الأحكام الإسلامية وأنكر جامعية الأحكام وخلود الدين الإسلامي المبين))[١]، ويقول: ((في الحقيقة، أهمّ وظيفة للأنبياء عليهم السلام إقامة نظام اجتماعيّ عادل عن طريق إجراء قوانين وأحكام تتلازم قهراً مع بيان الأحكام ونشر التعاليم والعقائد الإلهية، كما يظهر هذا المعنى بوضوح من الآية الشريفة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢١).

بعثة الأنبياء

هدف بعثة الأنبياء عموماً إيجاد النظم لدى الناس على أساس العلاقات الاجتماعية العادلة التي تقوم عليها الإنسانية، وهذا إنما يمكن من خلال تشكيل الحكومة وإجراء أحكامها [٢].

يعتقد الإمام الخميني ـ على العكس من مؤسّسي المذاهب الفلسفية الغربية الذين اعتبروا فلسفة ضرورة الحكومة صراعاً بين القوى الطبيعية الشهوات والنفسيات ومحاربة السلطات ولزوم لجمها[٣]، وعلى أساس التعاليم القرآنية ـ ضرورة تشكيل نظام سياسي واجتماعي يساهم في بناء الناس معنوياً، بتعبير آخر: إنّ الفلسفة السياسية في المدارس المادية تعتبر أنّ المصالح الماديّة وتحصيل الأمن والرفاهية الدنيويين هما غاية الأنظمة السياسية، أمّا في القراءة القرآنية الخمينية فالأمن الإجتماعي والاستقلال والغنى المادي إنّما هما مقدّمة للوصول إلى الأمن المعنوي والسعادة العظمى والحياة الخالدة.

---

1) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٢٧.

2) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٧٧.

3) و. ت. جونز، خداوندان انديشه سياسي ١: ٥٦، الفصل الثاني، ترجمة علي رامتين، طهران، أمير كبير.

يقول: ((القيم في العالم على قسمين: القسم الأول هو القيم المعنوية من قبيل قيمة التوحيد والجهاد.. ومن قبيل العدالة الاجتماعية، وحكومة العدل والسلوك العادل للحكومات مع الشعوب وبسط العدالة الاجتماعية بين الأمم كالتي كانت موجودةً في صدر الإسلام أو قبله في الأزمنة التي بعث فيها الأنبياء ولا تقبل التغيير، وليس معنى هذا أن العدالة متغيرة فحيناً صحيحة وحيناً آخر خاطئة، فالقيم المعنوية قيم دائمة.. والقسم الآخر القيم المادية التي تختلف بمقتضى الزمان.. إنّ ميزان الحكومة وما يتعلّق بالاجتماع والسياسة إنّما هو القيم المعنوية))[1].

المنطلقات القرآنية لفكر الإمام الخميني السياسي

إذا اعتبرنا الفلسفة السياسية مجموعة مباحث تحلّل وتقضي في موضوعات السياسة والحكومة، دون أن تنحصر بتجزئة مصداق خاص من مصاديق الحكومة والإدارة السياسية وتحليله، حينها يمكننا أن نرتّب موضوعات تلك المباحث بشكل منطقي دائماً، حيث تنقسم إلى قسمين: ١ ـ الأصول والمبادئ. ٢ ـ الفروع والنتائج.

ومن البديهي أنّ الأصول والمبادئ تتمتعان على الدوام بأهمية شديدة لأنّها تُعتبر محور سائر النظريات وأساسها.

لقد قدّم الإمام الخميني لنظرياته وأفكاره السياسية أصولاً وأسس، تعتمد على النص القرآني بالتأكيد.

محورية الله في الفكر والسلوك السياسي

تشير دراسة تكوّن المقولات السياسية للأفراد، والفئات، والمجتمعات إلى غلبة وقوعها تأثير أحد العوامل التالية:

---

1) صحيفة النور ١٠: ١٦٨.

١ ـ المصالح والميول الفردية.

٢ ـ المصالح المادية المشتركة لفئة ما.

٣ ـ المشاعر العنصرية والقومية.

٤ ـ العواطف الإنسانية، والدفاع عن الحرية، والإستقلال، والعدالة.

يُعتبر العامل الرابع العاملَ الإنساني الوحيد من بين العوامل المذكورة، حيث تمتدّ جذوره في الطبيعة الإنسانية المتجاوزة للحيوانية، أمّا العوامل الثلاثة الباقية، فليست ضدّ الإنسانية، بل يمكن أن تكون سبباً في نتائج إيجابية تستحقّ التقدير، لكنّها في الأساس غير مختصّة بالإنسان، حيث يمكن مشاهدة عوامل شبيهة بها في الحيوانات عند دفاعها وهجومها.

وحينما تكون عناصر تكوين نظرية سياسية واحدةً من هذه العوامل الثلاثة فمن المترقّب حصول مظاهر سلطوية سلبية يفترض السعي لضمان عدم تخطّيها حدود المنطق والسلامة، ومن ثمّ يكون المطلوب إصلاحها.

إنّ التدبير الذي تبنّاه الفكر الديني ـ وفق الرؤية القرآنية ـ لحلّ هذه المشكلة تمثل في طرح مقولة قادرة على البتّ من الأعلى في سلبيات هذه العناصر الثلاثة، ألا وهي محورية الله.

إنّ التاريخ حافل بنماذج كثيرة لأفراد أو جماعات توجهوا نحو النشاطات السياسية بباعث مقارعة الاستعمار والاستبداد أو بباعث العواطف الإنسانية الصادقة، ولكن في النهاية استُبدلت تلك الحركات المناهضة للاستبداد والاستعمار إلى حركات استبدادية! يقول الإمام الخميني: «حدثت في العالم نهضات كثيرة وثورات عديدة، لكن أكثرها كان نهضة ظالم على ظالم آخر.. كان يأتي نظام ظالم ويزيل النظام الآخر، ويستخلف نفسه مكانه ويستمرّ في الظلم.. إن الحكم الذي جاء به القرآن المجيد في عدّة كلمات ـ بخصوص ما ينبغي أن تكون عليه النهضات والثورات ـ يمكن الوقوف عليه من خلال الآية الشريفة التي تقول: ﴿إنّما أعظكم بواحدة﴾ (سبأ: ٤٦)، حيث يخاطب الله تعالى رسولَه ليقول لأمّته: لديّ موعظة واحدة فقط،

وتلك هي أنّ تقوموا لله، لو كنتم شخصاً واحداً قوموا لله، لو كنتم مجتمعاً قوموا لله، القيام لله هو ضدّ القيام الطاغوتي، وإن لم يكن القيام لله فهو قيام شيطاني ـ هو طاغوت والله ـ فالقيام إمّا لله وإما لغير الله، ذلك القيام الطاغوتي هو قيام ظالم على ظالم آخر، هو غلبة ناهب ثروات على ناهب ثروات آخر، أمّا ذلك القيام الذي كان يأمر به الله تبارك وتعالى، فهو لله»[1].

مواجهة الطاغوت والخروج من سلطته

ثمّة مجال لجعل مقولة محورية الله لجميع الأعمال والأفكار والمجالات الفردية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية للإنسان، لكن حينما نضعها أساساً للقضايا الاجتماعية والسياسية والإدارات الجماعية، تتولّد بشكل تلقائي ظاهرة محاربة الطاغوت، لأن الطاغوت يعني المتعدّي على للحقوق، إن القبول بهكذا سلطة سواء في شكلها الظاهري أو في جانبها الفكري والاقتصادي الخفي واللامحسوس هو أمر يتنافى ومحورية الله.

استند الإمام الخميني تنَرَبِّ في بيانه القرآني حول محاربة الطاغوت إلى آيات عديدة:

١ ـ ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: ٥)، قال: «إنّ إرادة الله تعالى من خلال القيادة الحكيمة للأنبياء العظام وَوَرثتهم تتجلّى في تحرير المستضعفين من قيد حكومة الطاغوت، لتكون مصائرهم بيدهم وتحت تصرّفهم»[2].

٢ ـ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ﴾ (النساء: ٦٠)، يقول:

1) صحيفة النور ١٣: ٣٢.

2) صحيفة النور ٢: ٨٦.

«إن لم نقل: إن المقصود من الطاغوت حكومات الجور والقوى الحكومية الجائرة بأجمعها، التي استفحلت وطغت على الحكومات الإلهية، واستأثرت بالحكومة والسلطنة، ينبغي أن نقول: إن الطاغوت أعمّ من القضاة والحكّام، لأن الرجوع إلى المحاكم وإحقاق الحقوق ومجازاة المعتدي غالباً ما تحصل بمراجعة المراجع القضائية، ومجدداً يطبق التنفيذيون ـ الذين عادة ما يُعتبرون حكّاماً ـ الأحكام القضائية، حكومات الجور سواء القضاة أو التنفيذيون أو القوى الأخرى هم طاغوت، لأنهم طغوا وجحدوا حكم الله، ووضعوا قوانيناً من عند أنفسهم وقاموا بتنفيذها والحكم طبقها، وقد أمرنا الله بالكفر بهم، أي عصيان أوامرهم وأحكامهم، وبديهي أن الذين يريدون الكفرَ بالطاغوت والتمرّد على الحاكم الجائر والثورة عليه، سوف تلقى على عواتقهم مهام ثقيلة، ينبغي أن يجهدوا قدر استطاعتهم ومكنتهم في أدائها»[١].

يصرّح الإمام الخميني في خطاباته بفلسفة تكرار حادثة موسى عليه السلام وفرعون في القرآن المجيد، ويرى ذلك لوضع أسسٍ لمواجهة الاستكبار والطاغوت في الفكر الديني واعتقاد المسلمين[٢]، يقول: «يحكم المشرّع الحق أنه لا ينبغي أن ندع وضع الحكومات على هذه الشاكلة، فهي إمّا معادية للإسلام أو غير إسلامية، والدلائل على هذا العمل واضحة، لأنّ وجود نظام سياسي غير إسلامي يعني بقاء الأحكام السياسية للنظام الإسلامي بعيدةً عن التنفيذ، ولهذا السبب اعتبر المشرّع كلّ نظام سياسي غير إسلامي نظاماً مشوباً بالشرك؛ لأن حاكمه هو الطاغوت، ونحن مكلّفون أن نزيل آثار الشرك عن المجتمع الإسلامي، لهذا السبب نحن مكلفون أن نهيء الظروف الاجتماعية المساعدة على تربية الأفراد المؤمنين الفضلاء، وهذه

1) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٩٩ ـ ١٠٠.

2) صحيفة النور ٢: ٢٣٠.

الظروف الملائمة والمناسبة لصالح الإسلام والمسلمين مخالفة لظروف حاكمية الطاغوت، إن الظروف الاجتماعية الناشئة عن حاكمية الطاغوت والنظام المشوب بالشرك لازمها هذا الفساد الذي نراه، هذا هو ما يطلق عليه ((الفساد في الأرض)) الذي ينبغي أن يزول وأن يجازى مُسبِّبوه، هذا هو ذلك الفساد الذي أشاعه فرعون من خلال سياسته في ((مصر))، ﴿وإنّه كان من المفسدين﴾ (القصص: ٤)، في هذه الظروف الاجتماعية والسياسية لا يمكن للإنسان المؤمن والمتّقي والعادل أن يعيش، وأن تَدوم سيرته الصالحة))[١].

علماء الدين والإصلاح السياسي

إنّ التصدّي لمواجهة الطاغوت هو أيضاً ـ عند الخميني ـ في عهدة العلماء[٢]، ويستدلّ لإثبات دعواه هذه برواية في تحف العقول عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: ((اعتبروا أيها الناس بما وعظ الله به أولياءه من سوء ثنائه على الأحبار إذ يقول: ﴿لَوْلاَ يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ (المائدة: ٦٦)، وقال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ (المائدة: ٨١)، وإنما عاب الله ذلك عليهم لأنهم كانوا يرون من الظَلَمة بين أظهرهم المنكر والفساد فلا ينهونهم عن ذلك، رغبةً فيما كانوا ينالون منهم، ورهبةً مما يحذرون، والله يقول: ﴿فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾ (المائدة: ٤٤))).

حينها يكتب الإمام الخميني يقول: ((قد وعظ الله أولياءه من خلال الاعتراض على الأحبار، أي علماء اليهود واستنكار عقيدتهم، والمقصود من الأولياء الذين يتوجّهون إلى الله بإخلاص، ولهم مسؤولية معينة في المجتمع، لا الأئمة عليهم السلام، لقد ذمّ الله في هذه الآية الربانيين والأحبار، لأنهم لم يتحمّلوا

1) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١٨.

2) المصدر نفسه.

المسؤولية بصفتهم علماء دين، فلم ينهوا عن ارتكاب المحارم، ولم يمنعوا الظلمة عن قول الإثم ـ الذي هو أعمّ من دسّ الكذب والتهم وتحريف الحقائق وأمثال ذلك ـ ولم ينهوا عن أكل السحت أي أكل الحرام... ومن البديهي أن هذا الذمّ والتقبيح لا اختصاص له بعلماء اليهود ولا بعلماء النصارى، بل يشمل علماء الأمّة الإسلامية وبشكل عام علماء الدين، بناءً عليه، لو قعد علماء الدين في المجتمع الإسلامي خانعين أمام فكر الظَلَمة وسياستهم فسيكونون مورد ذمّ الله سبحانه.. وقد ذكر أميرالمؤمنين عليه السلام ـ استناداً إلى القرآن ـ هذا الأمر، ليأخذ علماء المجتمع الإسلامي العبرة أيضاً))[1].

ويقول الإمام الخميني مستنداً إلى الآية الكريمة: **﴿قل إنّما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا﴾**: ((ليس من الضروري أن يكون القيام بعد أول اجتماع من الاجتماعات، فإنّ هذا التكليف متحقّق في حق كلّ واحد واحد أيضاً. إنّ معظم رجال التاريخ قاموا بمفردهم أمام السلطان الظالم، إبراهيم قام وحيداً وحطّم الأصنام.. ولم يخف من الوحدة، موسى عليه السلام.. أُمِر وحيداً أن يذهب ويقوم في سبيل الله))[2].

السياسة التعبوية والمشروع التوعوي

تتمتّع رعاية الأولويات والتوجّه إلى الظروف وتأمين القوّة وتنمية الخبرات لتهيئة الأرضية المناسبة بأهمية خاصة عند الإمام الخميني، لذا يعتقد:

١ ـ ما لم يُطبّق النظام الأصلح وما لم تسنح الظروف المناسبة لتحقّقه لا ينبغي القيام بالنفي الكامل للنظام الفعلي غير الصالح، وإلغاء قوانينه، لأنه في تلك الحالة ـ وبدلاً من تحقق الأهداف السامية ـ سيؤول وضع المجتمع إلى الهرج والمرج، يقول في هذا الصدد: ((على الرغم من أنّ الحكومات جميعها ـ

---

1) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١٢٥ و١٣٣ ـ ١٣٤.

2) صحيفة النور ٢: ٢٠٢.

ما عدا الحكومة الإلهية ـ على خلاف مصلحة الناس، وتؤدّي الى الظلم، وعموم القوانين ما خلا القانون الإلهي باطلة ولغوية، إلاّ أنّ على علماء الدين والمجتهدين أن يحترموا النظام الفعلي، ولا يعتبرونه لغواً، ما داموا لم يفلحوا بعدُ في تأسيس نظام أفضل))[1].

٢ ـ لا يعني حفظ النظام الاجتماعي القائم السكوتَ عنه والقبول الدائم به، بل ينبغي التمهيد لإعداد القوى القادرة على التغيير وتهيئة الأرضية المناسبة، يقول: ((وظيفتنا أن نسعى من الآن لتأسيس دولة إسلامية حقّة، أن نبلّغ، أن نروّج لتعاليم الإسلام، أن نقدّم فكراً سنيماً، أن ننتج حركة تبليغية وفكرية، حتى يحدث تيار اجتماعي، وتنهض شيئاً فشيئاً الجموع الواعية المتدينة والعارفة بتكليفها لتشارك في هذه الثورة القائمة وتشكّل الحكومة الإسلامية، إنّ وظيفة الفقهاء أن يبلّغوا عقائد الإسلام وأحكامه، ويعلّموا الناس، حتى تتهيأ الفرصة لإجراء الأحكام، وبالتالي تطبيق النظام الإسلامي في المجتمع))[2].

لقد اعتبر الإمام الخميني قصة موسى عليه السلام درساً يتعلّم منه المصلحون كيفية الوقوف بوجه الطاغوت والإعداد السياسي لهذا الأمر، فقال: ((إن فرعون الذي بلغ طغيانه أن قال ـ كما جاء في القرآن الكريم ـ : ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ (النازعات: ٢٤)، وبلغ من الاستعلاء والفساد مرتبة حيث قال تعالى في شأنه: ﴿يذبّح أبناءهم ويستحي نساءهم﴾ (القصص: ٤)، إلاّ أنّ الله الرحمن نظر برحمته الرحيمية في جميع الأرض واختار منها إنساناً لم يكن عليها أشدّ تواضعاً منه، إنّه الإنسان الأكمل، نبي عظيم الشأن رفيع المنزلة، مكرّم في قومه وهو موسى بن عمران عليه السلام، وقد علّمه وربّاه وحباه بلطفه وعطفه، وكما يقول عز من قائل: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ واسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾

---

1) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٢٣٥.

2) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١٥٢.

(القصص: ١٤)، وشدّ أزره بأخ كريم مثل هارون ﷺ، وهذان الكريمان هما من أجمل ورود بستان الإنسانية التي اختارها الله، كما يقول عزّ وجلّ: ﴿وأنا اخترتك﴾ (طه: ١٣)، ويقول أيضاً: ﴿ولتصنع على عيني﴾ (طه: ٣٩)، ويقول كذلك: واصطنعتك لنفسي * إذهب أنت وأخوك بآياتي ولا تنيا في ذكري﴾ (طه: ٤١ ـ ٤٢).. في الجملة بالرغم من جميع ما حبا به الله نبيّه موسى ﷺ فإن الله المتعال هيأ السبيل أمام هذه المقدّمات كلّها وروّض موسى الكليم بالرياضات الروحانية كما يقول: ﴿فتنّاك فتوناً﴾ (طه: ٤٠)، وأرسله سنيناً في خدمة شعيب شيخ طريق الهداية ومرتاض عالم الإنسانية ﴿فلبثت سنين في أهل مدين ثم جئت على قدر يا موسى﴾ (طه: ٤٠)))[1].

ويخلص الإمام الخميني من هذا البيان أنه ينبغي ـ وقبل الإقدام على أي إجراء ـ القيام بالتمهيد والإعداد والتهيئة ورعاية الأولويات.

مفهوم النصر والهزيمة في العقل الديني والرؤية المادية

ينبغي في كلّ نظرية سياسية تعيين حدود النصر والهزيمة، وتحديد مديات النجاح والتوفيق من التخبّط والفشل.

وقد حدّد الإمام الخميني أيضاً في نظريّته السياسية القرآنية هذه الحدود، حيث اعتقد بأنّه ما دام فكر الإنسان السياسي وعزمه مقرونين بالاعتقاد بالله تعالى ومستندين إلى المعتقدات الإلهية فهو منتصر لا يعرف الهزيمة، سواء وصل إلى نتائج وأهداف سياسية ملموسة أم لم يصل، أمّا حينما يكون بعيداً عن الاعتقاد بالله وغير مستند على الفكر الإلهي الأصيل ولا طالب الحقّ في حركته السياسية فقد كتب على نفسه الهزيمة من حينه، سواء حصل على نتائج ملموسة في حركته على المستوى السياسي أو الاجتماعي أم لا.

---

1) الإمام الخميني، آداب الصلاة: ٢٣٧ ـ ٢٣٩.

بديهي أن هذا الكلام يمكن تصوّره في مناخ ديني فقط، ولا يمكن توقّع فهمه على حقيقته من قبل الجاهلين بالمعتقدات الدينية، وعليه فإنّ دور هذه العقيدة في ميدان السلوك السياسي بمنزلة الطاقة التي لا تقبل النفاد، والمحرّك الذي يدفع بالعناصر السياسية نحو الأمام ونحو اتخاذ الإجراءات اللازمة والقرارات السديدة.

يقول الإمام الخميني تتتتتت مستنداً إلى الآية ١٣٩ من سورة آل عمران: ﴿وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾: إنّ من له علاقة مع الله لا يُهزم، فالهزيمة لمن تكون آماله وعلائقه دنيوية، فالهزيمة للذين ملأت ذخائر الدنيا قلوبهم[1].

ويضيف: «إن كان القيام لله تكون هناك رعاية إلهية تُحدث في النفس طمأنينة ليس معها هزيمة وتوجد لدى الإنسان حالة نفسية خاصة، لأنه قد اتصل بالقدرة الأبدية، فمن يتحرّك عن تبعية للذات المقدّسة للحق تعالى فهو كقطرة يقف وراءها ويمدّها بحر لا متناهي.. فإن اتصلنا بالبحر اللامتناهي سنجد حكم ذلك البحر، ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ (الأنفال: ١٧)، يعني يدك يد الله... لأن نفسك قد اتصلت به، فأنت لست بشيء في نفسك، فكلّ ما هو كائن هو»[2].

الإمام الخميني ونظرية الحكومة

ويبدو من الضروري هنا القيام بدراسة لواحدة من أهمّ أقسام الفكر السياسي عند الإمام الخميني تتتتتت أي الحكومة؛ إذ بدون ذلك لا يتيسّر فهم فكره السياسي بشكل عام، لذا نقوم بذلك بشكل بالغ الإيجاز.

---

1) صحيفة النور ١: ٢٠.

2) صحيفة النور ٤: ١٨.

١ ـ السلطة، الحاجة والضرورة

المحور الأول شرعية الحكومة ومطلوبية الحاكمية، في نظر الإمام الخميني تتمتّع الحاكمية ـ على المجتمع ـ بالشرعية حينما تقوم على أساس حكم الله، وقد جاء في النصوص الدينية أنّ الحاكمية في كلّ بُعدٍ من أبعادها وعلى كل جزء من أجزاء عالم الوجود ومن جملته الإنسان منحصرةٌ بالله تعالى، ليس لأحد سواه حقّ السلطنة، وقد جعل الله هذا الحق في دائرة الإنسان متعلّقاً بالنبي الأكرم ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام بحكم آيات قرآنية من قبيل: ﴿أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ و ﴿مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾.

وطبق هذه الحقيقة، لا يعتبر الإمام الخميني أيّاً من الحكومات التي ليس لها أساس في الشرع الإلهي ولم تتشكّل على غرار حكومة النبي والأئمة، حكومة شرعية لائقةً بالطاعة.

وفي هذا الصدد يطرح الخميني دولة علماء الدين أو ولاية الفقيه بالذات، حيث يعتقد ـ بناءً على الأدلّة المتعددة العقلية والنقلية ـ أن حقّ الحاكمية ذاك الذي كان للنبي وأئمة أهل البيت عليهم السلام من من الله، قد أوكل بواسطتهم من بعدهم إلى علماء الدين. بناءً عليه ليس لغيرهم الحقّ في الحكم، «ثم انتقلت مسؤولية القيادة السياسية للمجتمع بعد النبي ﷺ إلى الأئمة المعصومين»[1]، «وهم المصداق الحقيقي لأولي الأمر»[2]، «وفي عصر الغيبة عرَّف الإمام المعصوم (عج) الفقهاء العدول بوصفهم قادةً سياسيين للمجتمع والمسؤولين عن تشكيل الحكومة»[3].

وقد أتى السيد الخميني في سياق إثبات هذه النظرية على الإشارة إلى

---

1) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥١.

2) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٢٢١ ـ ٢٢٣.

3) المصدر نفسه: ٢٢٣.

عدة أدلّة معتبرة استفادها، لا مجال لذكرها الآن، إنما نتعرّض هنا لذكر ما ذكره في ذيل الآيات القرآنية.

يقول في ذيل الآية الكريمة: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾ (الأحزاب: ٦): ((المراد من كلمة ﴿أولى﴾ في الآية هو الولاية والإمارة السياسية، كما رُوي في مجمع البحرين عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: ((أنزلت هذه الآية في الحكومة)). ومن جانب النبوة قد عُرف موضوع الولاية، بناءً عليه فإن رواية أبي البختري: ((العلماء ورثة الأنبياء)) والتي تنصّ على أنّ العلماء كالأنبياء تقتضي أن يكون للعلماء إمارة وولاية على المؤمنين))[1].

ويقول في استدلاله بمقبولة عمر بن حنظلة: ((قد استند الإمام عليه السلام في هذه الرواية إلى آيتين من القرآن الكريم، الآية الأولى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، ولا شك في أن أمر الله في هذه الآية متوجّه لكلٍ من القاضي والوالي، والآية الثانية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ﴾ (النساء: ٩٠)، حيث يدلّ التحاكم المنهي عنه هنا أنه متعلّق بكلٍ من القاضي والوالي الظالم، لذا فإن قول الإمام في المقبولة: فإني قد جعلته عليكم حاكماً، يدلّ على أنّ المراد هو كلّ من القضاة والحكّام، وللفقيه أيضاً الولاية السياسية، وإلاّ فإنّ السؤال عن حكم مراجعة السلطان الجائر المصرَّح به في ذيل المقبولة، والذي قد أشير في الآية الثانية إلى حرمة هذا التحاكم يبقى بدون جواب))[2].

ويقول في موضع آخر بصدد الآية الكريمة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥): ((إن هدف البعثة على نحو كلّي تنظيم وترتيب الناس على أساس العلاقة الاجتماعية

---

1) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١١٦ ـ ١١٩.

2) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١٠٤ ـ ١٠٥.

العادلة، وأن تسير الإنسانية نحو الاستقامة والكمال، وهذا إنما يتحقّق من خلال تشكيل الحكومة وإجراء الأحكام... ولم يكلّف الرسول الأكرم ﷺ ببيان هذه الأحكام للناس فقط، بل بإجرائها.. ومن ضمن الأحكام ما يتعلّق بالحقوق المالية، نظير الخمس والزكاة والخراج، ليصرفها في مصالح المسلمين، وينشر العدالة بين أفراد المجتمع الإسلامي، ويُجري الحدود ويحفظ الثغور ويدافع عن استقلال البلاد، ولا يدع أحداً يحيف بأموال الدولة الإسلامية.. بناءً عليه فإنّ: «الفقهاء أمناء الرسل» يعني أنّ الأمور الكليّة التي بعهدة الأنبياء تتحوّل إلى الفقهاء العدول، فهم موظّفون ومأمورون بأدائها»[1].

وبهذا يعتبر الإمام الخميني القيادة في عصر الغيبة لأولئك الفقهاء، ويرى ولاية الفقيه أمراً مجعولاً من قبل الله تعالى، امتداداً لولاية رسول الله ﷺ، وقد ظلّ الخميني على هذا الاعتقاد بعد تشكيله للجمهورية الإسلامية، ولم يُذكر أبداً أنه نفى نصب الولي الفقيه من عند الله تعالى[2].

٢ ـ سلطة القانون والدور المركزي

المحور الثاني في نظرية الحكم عند الإمام الخميني هو محورية القانون، إذ يعتقد أن محور عمل الحكومة هو القانون، لكن له تعبيراً عن القانون لا يلائم كثيراً ما فهمه الآخرون عنه، ولأجل المقارنة بين نظريته والنظريات الأخرى، نطالع نصوص ثلاثة في هذا الشأن:

أ ـ «القانون مجموعة قواعد تصدر من الدولة ويصبح لها شأنية التنفيذ من خلال الجهاز القضائي»[3].

---

1) ولاية الفقيه: ٧٧ ـ ٧٩.

2) صحيفة النور ١٠: ٢٧.

3) أستين رني، حكومت، ترجمة: ليلا سازكار، مركز نشر دانشكاهي: ١٢.

ب ـ ((ليس القانون شيئاً غير الفهم والفراسة الإنسانية؛ إذ أن وظيفته الطبيعية الأمر بالأعمال الصالحة والنهي عن ارتكاب الأعمال المنكرة))[١].

ج ـ ((المراد هو القضايا التي تعيّن طريقة سلوك الإنسان في الحياة الاجتماعية، فهي قضية مفادها الصريح أو الالتزامي أو التلويحي هي أن الناس في حياتهم الفردية والاجتماعية ينبغي أن يفعلوا هذا وأن لا يفعلوا ذاك، ونطلق على هذه القضية قانوناً، حيث يُطرَح في المباحث الحقوقية السياسية))[٢].

يعتبر الإمام الخميني القانون الإسلامي عدل الأحكام الإلهية[٣] الناشئة من العدالة الإلهية والمُستقاة من القرآن والسنّة[٤]، ومجالاتها تطال علاقة الأفراد بالله سبحانه وتعالى، وعلاقات كلّ فرد بنبي الإسلام ﷺ، وعلاقات الأفراد مع الحكومة، وعلاقاتهم بعضهم ببعض، وعلاقات كلّ فرد بأمّته وسائر البشر[٥]. وفهم القانون بهذا الشكل له فوارق أساسية مع التعاريف المذكورة آنفاً.

ويخالف السيد الخميني الفكرَ السياسي المادّي الإنساني الذي يعتبر القانون نتاجاً للحكومة[٦] أو نتاجاً للعقل البشري في أعلى مراحل تكامله[٧]، ويستدلّ على ذلك بقوله: ((ينبغي للمشرّع أن يكون شخصاً مجتنباً للنفعية والانسياق للشهوة والأهواء النفسانية والظلم، وأن لا نحتمل فيه

---

1) و. ت. جونز، خداوند انديشه سياسي، القسم الثاني ١: ٣١٥.

2) مصباح يزدي، محمد تقي، حكومت اسلامي وولاية الفقيه: ٢٥.

3) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٤٦.

4) صحيفة النور ٩: ٤٢، و٤: ٤٥.

5) المصدر نفسه ٢٢: ١٤٢.

6) أنطوني غوئينتن، فلسفة سياسي: ٢٢، ترجمة مرتضى أسعدي، طهران، به آور.

7) مايكل فاستر، و. ت. جونز، خداوند أنديشه سياسي، الفصل الثاني، ١: ٣١٥.

هكذا أمور ، وليس ذلك سوى الله العادل.. من هنا يقول العلماء المتدينون: الدين هو قانون إلهي عظيم جاء لإدارة البشرية ومن أجل دوران عجلة الحياة))، ويقول: ((الحاكم واحد ، وهو الله ، والآخرون مجرون للقانون الإلهي، ليس لهم أن يأتوا بشيء من عند أنفسهم، النبي الأكرم ﷺ رأس تمام عالم الوجود يخاطبه الله عزوجل: لو قلتَ خلاف ما كنت قد قلتُه لقطعتُ منك الوتين، لأنه ينبغي أن تبلّغ القانون الإسلامي المتمثل بالإسلام لا غير، وحينها تكون أنت مبلّغ الرسالة ، طبعاً معلوم أن المبلّغ الأمين للرسالة هو ﷺ وأنه لا يتخلّف عن ذلك أبداً ، لكن الهدف من وراء هذا التهديد لهذا الإنسان الكامل، رسول الإنسانية ، حتى نفهم أنا وإياكم ما هو المطلوب منا))[١].

وبهذا لا يكون لأحد ـ حتى النبي ﷺ والإمام عليه السلام ـ في النظام الديني حقّ الحكومة ، إنما إجراء القانون فحسب، أمّا من له الحاكمية فهو الله والقوانين الإلهية فقط[٢].

وبتعبير الإمام الخميني هذا ـ بالإضافة إلى ما ذُكِر في المحور الأول المذكور ـ يمكن الاستدلال على الأهمية الفائقة لمحورية القانون؛ إذ ينظر إلى الشرعية الإلهية للحكومة على أنّها تدور في إطار محورية القانون الإلهي. وهذا ما يكشف عن زاوية أخرى في نظرية الحكومة عند الخميني، وهي مواصفات الحاكم.

٣ ـ من هو الحاكم في التصور الإسلامي

إحدى المسائل المطروحة في الفلسفة السياسية مواصفات القائد ، حيث يقوم كلّ فيلسوف ـ تبعاً للمنظومة العامّة لفكره السياسي ـ بالبحث حولها ، فأفلاطون الذي يتحدّث عن تشكيل المدينة الفاضلة يعتبر الحكمة والمعرفة

---

1) صحيفة النور ١١: ١٧١.

2) المصدر نفسه ١١: ١٧٠، و٩: ٤٢.

من الشروط الأساسية للقائد، ومن عوامل حفظه عن الخطأ[1]، أمّا ميكافيلي الذي يعتبر الحكم هدفاً عاماً ويسمّي مجموعة العادات التي تبعث على تحصيل هذا الهدف فضيلة[2] فيقول: ((أولئك الحكام قد عملوا أعمالاً كبيرة ولم يهتمّوا بالأعمال الصالحة، وبحنكتهم وحيلهم أوقعوا أذهان الناس الساذجة في الاشتباه، وفي النهاية تسلّطوا على الذين جعلوا الإيمان أساساً لأعمالهم، فلا يلزم أن يتّصف الحاكم بجميع الخصال الحميدة، ويمكن القول بجرأة: إنّ امتلاك هذه الخصال والاهتمام بها أمر خطير لكن التظاهر بامتلاكها أمر نافع))[3].

يعتقد الإمام الخميني أن استقامة الإنسانية تحصل في ظلّ إجراء الشريعة الإلهية ويقول حول شرائط القائد: ((الشرائط اللازمة للقائد ناشئة ـ بشكل تلقائي ـ عن طبيعة شكل الحكومة الإسلامية، فهناك شرطان أساسيان غير العقل والتدبير..

أ ـ حيث إن الحكومة الإسلامية حكومة القانون، فيلزم للقائد أن يكون عالماً بالقوانين الإسلامية، وينبغي للحاكم أن يكون له الأفضلية العلمية.

ب ـ ينبغي أن يكون الحاكم متّصفاً بالكمال العقائدي، والفضائل الأخلاقية وعادلاً وأن لا يكون مرتكباً للمعاصي. فمن يريد أن يُجري الحدود، أي أن يجعل القانون الجزائي الإسلامي موضع التنفيذ، وأن يتصدى لبيت المال ونفقات الدولة، وأن يهبه الله القدرة والتوفيق في إدارة أمور عباده لا ينبغي أن يكون عاصياً، قال تعالى: ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾ (البقرة ١٢٤)،

---

1) عنايت، حميد، بنياد فلسفه سياسي در غرب: ٦٥، طهران، مطبعة زمستان.

2) لئوشتراوس. فلسفه سياسي جيست؟: ٥٠ ترجمة الدكتور فرهنك رجائي، طهران، مطبعة علمي فرهنكي.

3) ميكافيلي، الأمير: ٩٢، نقلاً عن بنياد فلسفه سياسي در غرب: ١٦٥.

أي لا يهب الله تعالى للجائر هكذا صلاحية))[١].

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ...﴾ (النساء: ٥٩)، ((فالخطاب متوجّه إلى الذين أمسكوا بزمام الأمور، أولئك الحكّام، لا القضاة، فالقاضي يحكم لكن ليس حكومة بتمام معنى الكلمة... فينبغي القول: إن آية ﴿وإذا حكمتم...﴾ لها ظهور في مسائل الحكومة وتشمل القاضي والحكّام جميعهم، ولو فُرِض أن الأمور الدينية كلّها كانت عبارة عن الأمانة الإلهية، وهذه الأمانة ينبغي أن تُرد إلى أهلها، فالحكومة إحدى هذه الأمانات، وبموجب الآية الشريفة ينبغي أن يكون كلّ أمر من أمور الحكومة قائماً على موازين العدالة...))[٢]، ((الآن حيث نعيش في غيبة الإمام (عج) وإن لم يعيّن الله شخصاً معيناً للحكومة في عصر الغيبة، لكن الشروط اللازمة للحكومة التي كانت موجودةً منذ صدر الإسلام إلى زمان صاحب الأمر عليه السلام، ولما بعد الغيبة أيضاً، هذه الشروط عبارة عن العلم بالشريعة، والعدالة، فإذا نهض فرد لائق يتمتع بهاتين الخصلتين وشكّل الحكومة فله تلك الولاية التي للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في إدارة المجتمع، وينبغي على الناس بأجمعهم إطاعته))[٣].

ويقوم الإمام الخميني ـ إضافة إلى بيان الشرائط الخاصّة بالحاكم الإسلامي ـ ببيان خصائص العاملين في الحكومة ممّن يشكّل في الواقع كيان الدولة، حيث ما لم تكن الأجزاء التي يتشكّل منها النظام الحكومي متناغمةً ومنسجمةً وذات صفات وخصائص تصبّ في هدف واحد،

---

1) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥١.

2) ولاية الفقيه: ٩٢.

3) المصدر نفسه: ٥١.

وما لم تتمتع بروح التعاون فإن الحكومة لن تصل إلى الأهداف المرسومة لها، وإلى غاياتها المنشودة.

٤ـ رجال الدولة، السمات والمواصفات

أ ـ الالتزام بالمبادئ الغيبية: يقول الإمام الخميني حول هذا الموضوع: ((هل يمكن لأحد أن يكون غير معتقد بالمبادئ الغيبية وفي الوقت عينه يفكّر في الناس والإصلاحات؟!))[١]، ولعلّه أوضح مراده في نصّ آخر يقول فيه: ((لا تظنّوا أنّ من لا إيمان لهم يمكنهم تقديم خدمةٍ للبلاد أيضاً، ولا تظنوا أن لا فرق فيما بيننا وبين أولئك الذين لا إيمان لديهم: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾ (محمّد: ١٢)، من لا إيمان لديه نظير الحيوانات التي ترعى في حضيرة الحمير، لا فرق لديها من أين تحصل على غذائها من النبي الأكرم أو يعلفها أبو جهل، فهي تريد أن تشبع غريزتها فقط. الحيوان يريد شخصاً يرعاه، هذا الراعي سواء كان علي بن أبي طالب أو ابن ملجم لا فرق هناك! فهو رفيق من يعلفه ويرعاه أكثر، هذه الآية الشريفة التي تذكر هذا المعنى تعطي حكماً كلياً لتمييز المنحرف عن غيره))[٢].

ويعتبر الإمام الخميني الإيمان بالغيب مؤثراً وموجباً للسعادة بالاعتماد على مبدأين هما: ((الامتحان الإلهي)) و((السير إلى الله)) فيقول: ((كل شخص في أيّ مقام كان وفي أيّ مسؤولية، مقامه ذاك ومسؤوليته تلك ما هي إلا امتحان إلهي.. فماذا يفعل في مقامه هذا الذي نصب فيه؟ وما هي أفكاره؟ وما هي أخلاقه في هذا المجال؟ وما هي أعماله؟ وحتى ما هي خطرات قلبه؟))[٣].

---

1) صحيفة النور ٢: ٦.

2) صحيفة النور ٦: ٤٩.

3) المصدر نفسه ١٨: ٢١٢.

ويقول: ((بني البشر في معرض الامتحان قال تعالى: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ﴾ (العنكبوت: ٢)... أيظنّ الناس أنهم بمجرد ادعائهم أنهم مؤمنون سوف يتركوا وشأنهم؟ فلا يُمتحنون ولا يتعرّضوا للبلاء.. بمجرّد أنكم ادعيتم أنّني خادم لهذه الأمة ولهذا البلد تتركون وشأنكم؟ سوف تمتحنون.. فإن كان حال أحدنا في ذلك المقام الذي بلغه مشابهاً لما كان عليه قبل بلوغ ذلك المقام بقيت سيرته وسلوكه على وتيرةٍ واحدة ولم تثقله المسؤولية.. فقد خرج من الامتحان أبيضَ الوجه))[1].

وفي موضع آخر يقول: ((حينما تصبح جمهوريّتنا إسلاميةً وتصل إلى كمالها المنشود حيث يكون الله تبارك وتعالى حاكماً في هذه الأمة وهذا البلد، أي تكون تلك الحكومة من نقطة بدايتها إلى آخرها حكومة إلهية، الرؤساء جميعهم إلهيون.. لا يرون أنفسهم.. لأنهم ليس لديهم ذوات، ولا شخصية، كلّ ما هو موجود هو من الله.. إن تيقظنا وفهمنا أننا من الله وإليه نرجع ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ (البقرة: ١٥٦)، إن فهمنا هاتين الكلمتين.. أنّ كل ما لدينا هو منه، ونحن نرجع إليه وأنه يحاسبنا، ويضعنا موضع الحساب.. ستكون أعمالنا مع عباد الله بما يكون رضاً لله فيه وبما أمر الله به، في أجهزة الدولة كلّها، وفي الأسواق الإسلامية جميعها، وفي أزقة البلاد الإسلامية وشوارعها عمومها))[2].

ب ـ العدالة والحصانة الداخلية: يعتبر الإمام الخميني روحية الطغيان والظلم واقعاً معنوياً إن وُجدَ في أحد يظهر في دائرة سلوكه ونفوذه، وتتسع وتضيق دائرة قدرته بما يتناسب مع دائرة أعماله، بحيث إن من يلحق ظلماً بعائلته فإن ظلمه هذا يتناسب طردياً مع عدد أفراد العائلة، فكلّما ازداد عدد أفرادها ازداد الظلم.

---

1) صحيفة النور ١٢: ٢٣٧.

2) صحيفة النور ١٢: ٢٦٨.

يقول: ((وبما أن الإنسان ظالم، والظالم إن كان تحت سيطرته عشرة أشخاص فظلم سيكون بحجم هؤلاء العشرة، وإن كان تحت سيطرته مجتمع مؤلّف من خمس وثلاثين مليوناً فظلمه بحجم خمس وثلاثين مليون شخص، الإنسان هو ذلك الإنسان، لأنه لم يصبح إنساناً بعد، فهو موجود طاغوتي وشيطاني... إن لم يخضع لسلطنة الأنبياء ولم يأخذ التعليم والتربية عنهم، فلا فرق بين هذا الفرد وذاك الذي يقوم بنهب العالم من الناحية الروحية وإن كان في البين فرق عملي))[١].

طبق هذا الاعتقاد يعتبر الإمام الخميني العدالة ضروريةً في الحكّام والولاة فيقول: ((من يريد إجراء الحدود، وجعل القانون الجزائي الإسلامي موضع التنفيذ، وأن يتصدى لبيت المال ونفقات الدولة، وأن يهبه الله صلاحية إدارة عباده، لا ينبغي أن يكون عاصياً: ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾ (البقرة: ١٢٤) ...))[٢]، ((قال تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿**وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾ (النساء: ٨)، فالخطاب موجّه لمن يمسك بزمام الأمور ويحكم))[٣].

ج ـ **الوعي القانوني**: الشرط الثالث الذي يطرحه الإمام الخميني، معرفة عمّال الدولة الإسلامية بالقوانين والأحكام الإلهية التي تنسجم مع إطار الحكومة الإسلامية: ((بما أنّ الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون، فيلزم للحاكم العلم بالقوانين الإسلامية.. ليس فقط للحاكم بل للأفراد جميعهم، ولكل من امتلك شغلاً ووظيفة ومقاماً، فهذه المعرفة بالقانون ضرورية لهم جميعاً))[٤].

---

1) المصدر نفسه ٨: ٨٣.

2) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥٣.

3) ولاية الفقيه: ٥٢.

4) المصدر نفسه: ٥١.

د ـ **التزكية الروحية وتهذيب النفس:** بالإضافة إلى الشرائط الثلاثة المذكورة آنفاً، يعتبر الإمام تزكية النفس عاملاً على تحرير رجال الدولة من الطبيعة والسلوك الطاغوتي، إذ بالتحلّي بالتزكية ليس فقط لا يكتفي العاملون لرعاية العدالة في أنفسهم فحسب، بل تتهيأ الأرضية لإصلاح المجتمع وتُضمَن في هذا السبيل إسلاميّته.

يقول: ((فالذين يريدون حكم البلاد، إن أرادوا الابتعاد عن الطغيان واجتناب الأعمال الشيطانية ينبغي عليهم أن يُزكّوا أنفسهم... وأن ضرورة هذه التزكية لرجال الدولة، للملوك، لرؤساء الجمهوريات، للحكومات وللزعماء أكثر منها لعوام الناس، فإن لم يُزكّ عوامّ الناس أنفسهم بل طغوا فإن طغيانهم محدود جداً، أمّا إذا طغى من له تأثير بين الناس على شتى المستويات.. فغالباً ما يجرّ طغيانه هذا إلى الفساد، وأحياناً يجرّ الدول إلى الهاوية والخراب، وقد قال الله في سبب بعثة الأنبياء: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران: ٦٤)...))[1].

٥ ـ الحاكم الإسلامي، السلطات والصلاحيات

من جملة الذين اهتموا بشكل واضح بدراسة سلطة الحاكم ودائرتها جان بدن (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦م)، فقد اعتقد بسلطته المطلقة التي تُفوَّض إليه من قِبَل الناس أو الشرفاء، وبموجب هذا التفويض يسلمون له ـ بالاعتماد على شجاعته ومروّته ـ ما يملكون من الروح والمال وأمور البلاد جميعها، فله الحرية أن يفعل ما يريد بشكل كامل ومطلق، وسلطته غير مشروطة بشرط إلا الشروط التي تقرّها القوانين الإلهية والطبيعية، إذ لو فوّضت إليه مقرونةً بمحظورات كثيرة فلن تعود مطلقة، بل لن تكون سلطة حكومية أساساً،

1) صحيفة النور ١٤: ٢٦٤.

فحقوق السلطان عبارة عن وضع القانون، وحقّ إعلان الحرب وعقد الصلح، وكذلك حق إصدار الأحكام النهائية لما يصدر من جانب القضاة، وكذا نصب المسؤولين والوزراء وأصحاب المناصب الحكومية وعزلهم[١].

إنّ أكثر ما بحثه العلماء المسلمون هنا كان صلاحيات الحاكم الإسلامي، لكنّنا نركّز على نظرية الإمام الخميني، نظراً لغناها وثرائها الداخلي.

لا يعتقد الإمام الخميني أنّ هناك فرقاً بين سلطة النبي ﷺ السياسية وسلطة الفقيه، ولا يعتبر الفضائل الإستثنائية للنبي ﷺ وأميرالمؤمنين عليه السلام موجبةً لزيادة سلطاتهم الحكومية على سلطات الفقيه المماثلة[٢].

يقول في هذا الصدد: ((إن كانت السلطة الحكومية مبتنيةً على الأحكام الفردية الإلهية فقط فإن عرض الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوّضة إلى نبي الإسلام ﷺ كظاهرة، ستكون فارغة من المعنى والمحتوى.. ينبغي القول: إن الحكومة التي هي شعبة من الولاية المطلقة لرسول الله ﷺ هي إحدى الأحكام الأولية الإسلامية ومقدّمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج.. يمكن للحكومة الإسلامية أن تُلغي جانباً من العقود الشرعية المرتبطة بالناس، حينما تكون تلك العقود مخالفةً لمصالح الدولة والإسلام، ويمكن أن تحظر أيّ أمر ـ سواء كان عبادياً أو غير عبادي ـ يكون وجوده مخالفاً لمصالح الإسلام ما دام على هذه الشاكلة))[٣].

وقد أثارت هذه النظرية سلسلةً من الاستفهامات والإشكاليّات من زاوية إفضائها إلى نوع من استبداد الفقيه ودكتاتوريته وعدم محدودية

---

1) و. ت. جونز، خداوندان انديشه سياسي، الفصلان الأول والثاني: ٦٥.

2) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥٥.

3) صحيفة النور ٢٠: ١٧٠.

سلطاته، وقد قام الإمام الخميني ـ بغية الإجابة عن ذلك ـ بوضع حدود لسلطات الولي الفقيه أو القائد في جهاز الحكومة، وتحديد صلاحيات الفقيه بصورة مقبولة، يقول: ((لا تخشوا ولاية الفقيه، لا يريد الفقيه أن يكذب على الناس. فإن أراد فقيه أن يكذب فإنّ ولايته ستكون غير نافذة بعد ذلك))[١]، وإن ((ارتكب فسقاً فسينعزل بنفسه تلقائياً))[٢].

يعتبر الإمام الخميني أنّ ملاك الأحكام الحكومية ـ التي تشير إلى السلطات الاستثنائية للفقيه ـ عبارةٌ عن مصالح الإسلام والدولة[٣]، وليست خاضعةً للأذواق الشخصية أو التصميم الفردي حتى تعدّ دكتاتوريةً أو فردية.

٦ ـ وظائف الحكومة الدينية

المحور السادس في النظرية السياسية للخميني تحديد أهداف الدولة الدينية ومسؤوليّاتها، وهذا ما يعدّ واحداً من الموضوعات الهامّة في الفكر السياسي[٤].

ويمكن أن تنضوي تحت هذا العنوان موضوعات أساسية عدّة، مثل توسعة الأراضي، وحماية الحريات المشروعة، والسلام والأمن، ورفاه الناس، والسلامة الصحية والقوة البدنية، وتربية الناس وإجراء العدالة.. مما عرف أهدافاً للدول والحكومات.

يلخّص الإمام الخميني وظائف الحكومة في المجالات التالية:

أولاً: تربية المجتمع: ينقسم الفلاسفة السياسيون إلى فئتين ـ موالية ومخالفة ـ لتربية الفضائل الإنسانية من قبل النظام الحاكم، ومن بينهم،

---

1) المصدر نفسه ١٠: ٢٩.

2) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٧٨.

3) صحيفة النور ٢٠: ١٧٠.

4) آنطوني غوثينتن، فلسفه سياسي: ٤٥.

يدّعي أفلاطون أن الحكومة تعني بمعناها الصحيح التربية، والتربية ليست سوى تربية الفضائل التي أودعتها الطبيعة في الإنسان. ومعنى كلام أفلاطون أنه ينبغي أن تكون التربية عامّة وحكومية[١]، وهكذا اعتقد أرسطو أيضاً بالأمر ذاته، معتبراً وظيفة الدولة الأولى إصلاحَ العيوب الأخلاقية وتلقين الناس الفضائل الإنسانية[٢].

أمّا دعاة الحرية بعد أفلاطون ـ ومن جملتهم الإنجليزي جان لوك ـ فيعتقدون أن القوانين الرسمية ـ الحكومية ـ ينبغي أن تكتفي بتنظيم الأمور المتعلّقة بمالكية أتباع الدولة فقط، ليس لأجل أن المالكية أهمّ من الفضائل المعنوية، بل لأن الفضائل المعنوية لا يمكن اكتسابها عبر القانون[٣].

وقد سجّلت ملاحظة على هذا الكلام، تتلخّص في أنّه حينما تتعهّد الدولة بالتربية ينتج عن ذلك أن الخصوصيات الأخلاقية لأتباع تلك الدولة تصبح متساوية تدريجياً ويترتب على هذه الظاهرة أفضلية المجتمع على الفرد، وتفاني الفرد في سبيل مصلحة المجتمع[٤].

يرى الإمام الخميني أنّ الحكومة الإسلامية استمرار لحكومة الأنبياء[٥]، كما يراها مسؤولةً عن تربية المجتمع، يقول في هذا الشأن: ((إن كان لكل دولة برنامج، فيصحّ القول: إنّ برنامج الرسول الأكرم ﷺ يمكن تلخيصه بتلك السورة التي جاءت في بداية البعثة المباركة، برنامج رسول الله هو: **﴿إقرأ باسم ربّك الذي خلق.. علم الإنسان ما لم يعلم﴾**.. جميع

1) مايكل فاستر، و. ت جونز، خداوندان انديشه سياسي، ج١، ق٢: ٢٨٨، وج٢، ق١: ٢٠١ و٧٤.

2) عنايت، حميد، بنياد فلسفه سياسي در غرب: ٥٤.

3) المصدر نفسه: ٢٢٢.

4) عنايت، حميد، بنياد فلسفه سياسي در غرب: ٥٤.

5) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥١.

الأنبياء موضوع بحثهم، موضوع تربيتهم، موضوع علمهم، الإنسان، لقد بعثوا لتربيته، لينقلوا هذا الموجود الطبيعي من مرتبة الطبيعة إلى مرتبة عالية، ما فوق الطبيعة، ما فوق الجبروت، ليصل إلى الكمال))، ((من الواضح إلى أيّ حدّ اهتم الإسلام بالحكومة والعلاقات السياسية والاقتصادية للمجتمع، حتى أصبحت كلّ شيء في خدمة تربية الإنسان المهذّب الفاضل))[1].

ثانياً: تنفيذ القانون: يرى الإمام الخميني حزم الدولة في إجراء القانون الإسلامي أمراً حيوياً، ويرى التسامح والمصلحيّة خطراً جدّياً على النهضة الدينية، وفي هذا المجال يطلب المغفرة من الله[2] للتساهل والتسامح إزاء الحوادث المخالفة للدين والتي حدثت في السنين الأولى من عمر الثورة الإسلامية الإيرانية، ذلك التساهل الذي جاء نتيجة توصية دُعاة ((المصلحة بذلك))[3].

تنشأ ضرورة الحزم هذه من أنّ الإمام الخميني لا ينظر إلى إجراء القانون بوصفه أحد العناصر الهامّة في إيجاد الوحدة في النظام الحاكم الذي قد يصاب بالتمزّق والضعف[4] فحسب ـ كما نظر إليه البعض ـ بل يعتبره ـ أي إجراء القانون ـ وسيلةً لحاكمية العدالة وسلّماً لتعالي الإنسان، والهدف الأساسي للدولة.. للإسلام نظرة آلية إلى القانون، أي يعدّه آلةً ووسيلة لتحقّق العدالة في المجتمع، ويعتبره أيضاً وسيلةً للإصلاح العقائدي والأخلاقي ولتهذيب الإنسان[5].

يقول الإمام الخميني قدس سره: ((ينبغي العمل على تربية المجتمع، فتطبيق

---

1) صحيفة النور ٧: ٢٢٣، وولاية الفقيه: ٢١.

2) صحيفة النور ١٢: ٢٥٣، و١٨: ١٧٨.

3) المصدر نفسه ١٢: ٢٥٤.

4) بخشايش، أحمد، اصول علم سياست: ٧١، طهران، آواي نور.

5) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٨٢.

الحدود الإلهية إنما هو لتربية المجتمع لا للانتقام، إن لم يقتل القاتل فستزداد جرائم القتل ﴿في القصاص حياة﴾، لذا فجميع الحدود الإلهية تقع لصالح المجتمع الإنساني))[١].

ثالثاً: مقارعة الظلم والاستكبار: ينبغي ـ طبق رؤية الإمام الخميني ـ أن تكون علاقة الحكومة الدينية بسائر الحكومات قائمةً على أساس حفظ استقلال البلاد ورفض سلطة الاستكبار بأشكالها كافّة، فينبغي على الحكومة الإسلامية أن تسعى للوقوف بوجه القوى المستكبرة، لتأمين استقلال المجتمع الإسلامي وحرّيته: ((يقول الله تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿لَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١)، أساساً لا ينبغي للمشركين والقوى الفاسدة أن يستولوا على بلاد المسلمين، أو أن يتسلّطوا عليهم[٢]، ﴿.. بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا * الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ العِزَّةَ لِلّهِ جَمِيعًا﴾ (النساء: ١٣٨ ـ ١٣٩)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (المائدة: ٥٠)، ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ﴾ (الأنفال: ٥٩)، .. هذه هي التعليمات الغيبية للقرآن التي أنزلها الله لحفظ استقلال الدولة الإسلامية وبناء عظمتكم وشموخكم يا أمة القرآن وأتباعه، اقرؤوها.. واعملوا بها حتى يعود لكم استقلالكم وعظمتكم، وتنالوا الانتصار والعظمة مجدداً، وإلا فسوف لا يكون لكم شأن، وستعيشون حياةً مليئة بالذلّة والهوان، وستصبحون لقمةً سائغة للمستكبرين))[٣].

---

1) صحيفة النور ٦: ١٧٦.

2) صحيفة النور ٣: ٤، و١٦: ٣٦.

3) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٤٢٢ ـ ٤٢٤.

((المسلمو صدر الإسلام] جاهدوا بأموالهم وأنفسهم من أجل الإسلام، وقطعوا هذا الطريق بنجاح، لقطع دابر الظَلَمَة وإزالة شرّهم وظُلمهم عن المظلومين وليحققوا الوعد الإلهي: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً﴾))(١).

حينما تمّ للإمام الخميني ﷺ تشكيل الدولة الإسلامية بتوفيق من الله ـ ولأجل الحصول على الهدف المذكور ـ وضع مبدأ ((لا شرقية ولا غربية)) حتى يؤمّن استقلال البلاد والحكومة الإسلامية من خلال رعاية هذا المبدأ.

يقول في هذا الصدد: ((لقد كان شعارنا ((لا شرقية ولا غربية)) شعاراً مبدئياً للثورة الإسلامية، في عالم مليء بالجياع والمستضعفين، وهذا المبدأ يبيّن السياسة الإسلامية الواقعية بعدم انحياز البلاد الإسلامية والبلاد التي ستنضمّ في المستقبل القريب وبعون الله للإسلام بعنوانه الدين الوحيد المنجي للبشرية.. ولا يظنَّن أحد أن هذا الشعار شعار مرحلي، إذ إنّ هذه السياسة هي معيار عمل شعبنا الدائم وجمهوريتنا الإسلامية وجميع مسلمي العالم من أوّلهم إلى آخرهم؛ لأنّ شرط الورود إلى صراط نعمة الحق ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ هو البراءة والبعد عن صراط الضالّين ﴿ولا الضالين﴾))(٢).

إن الإمام الخميني ـ إلى جانب تربيته للمجتمع من خلال الحكومة التي هي أهم حصيلة للسير باتجاه الله تعالى وللسعي وراء الأهداف السامية ـ يشير إلى الاستقلال الاقتصادي والقدرة العسكرية والتعبئة العامّة، يقول: ((لقد أمرنا الله أن نسعى كي لا نكون تحت إشراف بلد أو تحت لواء الكفر، هذه هي إحدى المسائل المهمة، فينبغي أن نجهد ونسعى وأن ندير اقتصادنا بأنفسنا))(٣).

---

1) صحيفة النور ١٧: ١٤٢.

2) المصدر نفسه ٢٠: ١١٤.

3) المصدر نفسه ١١: ١١٧.

ومقصوده من أمر الله في الحديث المذكور هذه الآية: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾ (النساء: ١٤١).

٧ـ المشاركة السياسية

المحور السابع في رؤية الإمام الخميني للحكومة الإسلامية دورُ الأمّة في أمر الحكومة؛ وبتعبير آخر المشاركة السياسية.

المشاركة السياسية ـ في نظر الإمام الخميني ـ لا تشبه في تعريفها أيّاً من تعريفاتها في الدراسات السياسية المعاصرة، فأهمّ خصيصة في رؤيته حول الشرعية هو الإيمان السياسي، الأمر غير المستساغ لدى النظريات السياسية المعاصرة.

لذا نراه يركّز على مسائل مهمة وهي: أن القرآن كتاب سياسة وحكومة[١]، وأنّ الولي الفقيه هو الذي يمنح النظام الحاكم شرعيّته، وأنّ منصب القيادة من الله تعالى[٢]، وأنّ الوظيفة الأساسية للحكومة الإسلامية تطبيق القوانين والأحكام الإسلامية[٣] الهادفة لبناء الإنسان وتأمين احتياجاته المادية[٤]، تلك القوانين والأحكام الناجمة عن منظومة العدل الإلهي[٥]؛ لذا ـ وبناءً على النقاط الآنفة الذكر ـ تبدو ضرورة المشاركة السياسية للمجتمع الاسلامي طبيعيةً ومنطقية جداً، وتستمدّ شرعيّتها من الإيمان بالإسلام.

يشير الإمام في توجيهاته لفئات المجتمع من الرجال والنساء حول

---

1) صحيفة النور ١٧: ٢٥٢.

2) المصدر نفسه ١٠: ٢٧.

3) المصدر نفسه ١١: ١٧١.

4) المصدر نفسه ٢٢: ٢٧٠.

5) المصدر نفسه ٩: ٤٢.

المشاركة السياسية وإبداء النظر والاهتمام بالسياسة[1] إلى الماهية الإلهية لهذه الشرعية والمشاركة أيضاً، فيقول: «إذا تمّت رعاية المقرّرات الإسلامية بحدّها الأعلى فسيتحقّق هدفان مهمّان، هما مقصد جميع الأنبياء، الهدف الأوّل بناء الجانب الروحي والمعنوي للناس، والهدف الثاني إقامة العدل في المجتمع، لذا ينبغي على من يمثل رأس النظام، بل على أولئك الذين يديرون السلطات الثلاثة، وحتى أولئك الموظّفين في الدائرة الأوسع لكنهم مكلّفون ببعض المسؤوليات في النظام، ينبغي عليهم جميعاً تحمّل هذا العبء»[2].

لا تتوقّف المشاركة السياسية ـ عند الخميني ـ على مواجهة أعداء الحكومة الإسلامية وبناء الجوانب المعنوية والعدالة في المجتمع، بل يدخل فيها ـ أي في المشاركة السياسية ـ مراقبة الحكّام وانتقادهم، والذي هو في واقعه نوع من الدفاع عن النظام الإسلامي أيضاً. يقول: «الأمّة بأجمعها مكلّفة بمراقبة الأمور؛ إذا أنا تنحيّت جانباً أو زلّت إحدى قدماي وانحرفت ـ لا سمح الله ـ عن الطريق الصحيح، فالأمّة مكلفة أن تقول: لقد انحرفت، قف عند حدّك... ينبغي أن يكون المسلمون على هذا المنوال، بحيث لا يتجرأ كلّ من يريد أن يكون خليفة المسلمين فيسير باتجاه تحقيق أهدافه بأي ثمن حتى بمخالفة الأصول الإسلامية، فعلى المسلم أن يشهر سيفه ليقوّم انحراف الحاكم ـ أيّاً كان ـ حتى يستقيم»[3].

وتتمتع المشاركة السياسية السليمة في نظر الإمام الخميني بخاصيتين: أ ـ وحدة الكلمة. ب ـ محورية الحق، ويعتبر وحدة الكلمة والعقيدة وسيلة ارتقاء الأهداف والمقاصد الكبرى، ولها دور خطير في بناء المدينة الفاضلة، فيقول حول ذلك الدور وبيان خصائصه: «نحن من تلك الزاوية نرى أن الإسلام

---

1) المصدر نفسه ٩: ١٢٦، و ١٨: ٢٦٢.

2) المصدر نفسه ١٨: ٣٢.

3) المصدر نفسه ٧: ٣٣ ـ ٣٤.

قد اعتمد على الأخوة، قال تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾، يُستفاد منه أن المؤمنين ليس لهم من شأن سوى الأخوّة، وخلاصة العلاقات الانسانية بينهم تتلخّص بالأخوّة لا غير[١].

ويضيف: إذا نحن لم نهتم بأي جانب من جوانب حياتنا سوى بأخوّتنا، فسنكون حتماً منسجمين. فليست الأخوة أن أعمل عملاً خلاف القانون، أو خلاف النظام، وأنتم كذلك تعملون خلاف القانون... فهذا خلاف الأخوّة، لأن الأخوّة التي يريدها الإسلام شيء آخر، إنّه يريد أن نخطوا إلى الأمام معاً وننجز أعمالنا بنجاح وتفوّق، فالاسلام حثّ على الأخوة ليحصل الانسجام، وبالتالي التقدّم والرقي للمسلمين))[٢].

إن جميع ما يطلبه الناسُ العاديون، وتحثّ عليه حتى الأنظمة غير الإلهية أن يكون الناس متحدين بعضهم مع بعضهم الآخر، وهذا أمر بالوحدة والأخوّة.

الدستور الإلهي في هذا المجال واضح أيضاً، يقول عز من قائل: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا...﴾ وليس المعنى المأخوذ من الآية أن تجتمعوا وتتوحّدوا على أمر واحد ولا تتفرّقوا فيه، بل الاعتصام بحبل الله، فالاعتصام يكون بسبيل الحق، وهو سبيل يبدأ من عالم الطبيعة ويمتدّ إلى ما ورائها، إلى ذلك العالم الذي لا نستطيع أن نصل إلى فهمه الآن، فالاعتصام بحبل الله يؤدّي إلى سعادة الدنيا والآخرة[٣].

---

1) در جستجوي راه از كلام امام ١٥: ٧٥.

2) صحيفة النور ١١: ١٤٨.

3) المصدر نفسه ٨: ١٥٥.

الأخلاق، المكوّن العرفاني والبنية الدينية

قراءة في شرح الأربعون حديثاً للإمام الخميني ﺭﺣﻤﻪ ﺍﻟﻠﻪ

محسن جوادي

ترجمة: منال عيسى باقر

الأربعون حديثاً والخلفيات الفكرية المسبقة

١ ـ حاز موضوع ((شرح الأربعون حديثاً))، مع حفظهم، على اهتمام علماء الدين منذ الأزمنة القديمة، وكان منشأ هذا الاهتمام الروايات المتعدّدة الطرق والأسناد ذات المضمون الواحد، والتي وردت في الكتب الحديثيّة عند أهل السنة والشيعة على السواء ونُقلت عن الرسول الأكرم ﷺ، فقد نقل الشيخ الصدوق عن الإمام أبي الحسن [الكاظم] عليه السلام عن الرسول ﷺ أنّه قال: ((من حفظ من أمّتي أربعين حديثاً ممّا يحتاجون إليه من أمور دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً))[١].

وقد دفعت هذه الرواية العلماءَ الكبار، أمثال الشهيد الثاني، إلى جمع الأحاديث وتنظيمها ونشرها، باسم الأربعين، وفي هذا المجال قام بعضٌ من أمثال الشيخ البهائي ـ علاوةً على جمع أربعين حديثاً ـ بشرحها وبسط الحديث حولها[٢]. وبعد ذلك، قام الإمام الخميني ﺭﺣﻤﻪ ﺍﻟﻠﻪ ـ مع التفاته إلى الرواية السالف ذكرها متأسّياً بأسلافه الصالحين ـ باختيار أربعين حديثاً، تتمحور

---

1) الصدوق، كتاب الخصال: ٥٤١.

2) ترجم خاتون آبادي رحمه الله ـ وهو أحد المعاصرين للشيخ البهائي ـ كتابَ البهائي إلى اللغة الفارسيّة، وتم نشره محقّقاً. راجع: الشيخ البهائي، الأربعون، ترجمة خاتون آبادي، انتشارات حكمت.

حول أمور الإنسان الدينية، ومن ثم مضى في شرحها.

وتبيّن ـ من خلال تلك الأحاديث التي اختارها أولئك العلماء الكبار ـ طبيعة المسائل التي حازت ـ من وجهة نظرهم ـ على أولويّة دينيّة، فإذا نظرنا، ولو بصورة إجماليّة، في الأحاديث التي انتقاها الإمام الخميني لوجدنا أنّ أكثرها يدور حول الأمور الأخلاقيّة، وهو إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أهمية تلك القضايا وأولويّتها في المجال الديني عنده، وبعبارة أخرى، الأخلاق ـ من وجهة نظره ـ هي البعد الأكثر حاجةً إليه في الحياة الدينيّة للناس، من هنا يلاحظ وجود أكثر من ثلاثين حديثاً ـ من منتقيات المؤلّف ـ تتعلّق مباشرةً بالأمور الأخلاقيّة، فيما يدور الباقي أيضاً حول هذا الموضوع وإن بصورةٍ غير مباشرة[1].

لقد أولت بعض كتب الأربعين التي دوّنها العلماء الكبار أهميةً خاصة للأحاديث الفقهيّة، فيما أعطى بعضهم الآخر أولوية خاصة للأحاديث الفلسفيّة والكلاميّة، أمّا الأربعون حديثاً للإمام الخميني فيقع في سياق المنحى الأخلاقي.

الكتاب الأخلاقي، الدور والوظيفة

٢ ـ يجدر الانتباه ـ بعد الإشارة إلى أن كتاب الأربعون واحد من الكتب الأخلاقيّة ـ إلى أنّ هناك اختلافاً بين أداء الكتاب الأخلاقي من وجهة نظر السيد الخميني مقارنةً بالكتب الأخلاقيّة الأخرى، إذ يُتوقّع عادةً من أيّ كتاب أخلاقي أن يكشف جذور الانحراف السلوكي والروحي، وأن يُشرّح سبيل الصلاح وأدواته. وخلاصة القول: إنّ المصنّفات الأخلاقيّة تمثّل وصفةً طبيّة للإنسان تهدف إلى استقامته ورشاده، لكننا ـ مع الأسف الشديد ـ لا نرى اليوم كتب الأخلاق تلعب دورها الطبيعي، بل لقد تجاهلت حتّى الحد

1) شُرحت الأحاديث العقائديّة بشكل مختصر، وأدرِجت في آخر الكتاب.

الأدنى المطالبة به، فلم تغدو وصفةً طبيّة مناسبة.

يقول المؤلف[١]: «وهذه الكتب المذكورة [أخلاق ناصري، إحياء علوم الدين، ....] هي وصفات فقط، بل لو تجرّأت لقلت: حتى اعتبار بعضها أمر مشكوك فيه»[٢].

وإذا ما تردّد الإمام الخميني في حكمه بعدم جدوائيّة بعض الكتب الأخلاقيّة، فإنّنا اليوم قادرون - بالتأكيد - على الجزم بأنّ الكثير من تلك الكتب، المترجم منها والمؤلّف، ليست وصفةً طبيّة لعلاج الأمراض الخُلقيّة، فبدلاً من الاهتمام أو الانشغال بالمسائل الأخلاقيّة الأصليّة يُصرف الاهتمام فيها إلى تاريخ الأخلاق وبعض الأمور الأخرى، فمن وجهة نظر الإمام الخميني يفقد الكتاب الأخلاقي إنتاجيته عندما يضيّق على نفسه الخناقَ بجعل ذاته مجرّد وصفة طبيّة، قال: «إنّ تفهيم جذور الأخلاق وإراءة طريق العلاج لا يقرّب أحداً إلى المقصد، ولا ينوّر قلباً ظلمانياً، ولا يصلح خُلقاً فاسداً»[٣].

ويتبادر هنا السؤال التالي: ما هو دور الكتاب الأخلاقي ووظيفته؟

يقدّم السيد الخميني جواباً عنه بالقول: «وكتاب الأخلاق كتاب تلين بمطالعته النفس القاسية، ويكون لغير المهذب مهذباً وللمظلم منوّراً، ويحصل بأن يكون العالم في ضمن إراءة الطريق قائداً، وفي ضمن إراءة العلاج معالجاً، ويكون الكتاب نفسه دواءً للداء لا وصفة لإراءة الدواء»[٤].

دوّن الإمام الخميني "الأربعون حديثاً" بوصفه كتاباً أخلاقيّاً، فعلاوةً

---

1) نشير إلى أنّنا اعتمدنا في نصوص الإمام الخميني الواردة في كتابي ((جنود العقل والجهل))، و ((الأربعون حديثاً))، على ترجمتهما العربية المنشورة، دون التصرّف فيها، لكي يتسنّى للقارئ العودة إلى المصدر المتوفّر عنده (المترجِمَة).

2) الإمام الخميني، جنود العقل والجهل: ١١.

3) المصدر نفسه.

4) المصدر نفسه.

على هدايته القارئ وإرشاده، يمثّل جزءاً من سيرورة علاج الأمراض الخلقيّة، ويطرح سؤال هنا: كيف يمكن لكتابٍ أن يؤدّي دوره كاملاً بالإضافة إلى دوره في نقل المعلومات؟

مقولة الوعظ ودورها البنيوي في التكوين الأخلاقي

٣ ـ يعتقد الإمام الخميني أن الموعظة تمثّل حلقة الوصل بين التنظير الأخلاقي والفعل الأخلاقي، فيرى لها أهميةً كبيرةً ودوراً أساسيّاً، فلها دور لا بديل عنه في خلق الدوافع الأخلاقيّة، وعليه إنّ فعّاليّة أي كتاب أخلاقي ترتهن بعنصر الوعظ فيه.

قال الإمام الخميني: «كتاب الأخلاق لابدّ أن يكون موعظةً مكتوبةً، ويكون بنفسه معالجاً للآلام والعيوب لا أنّه يهدي إلى طريق العلاج»[1].

على هذا الأساس، نرى أن لغة الكتاب لغة وعظيّة إرشاديّة، ذلك أنّه إذا لم تنفذ الموضوعات الأخلاقيّة إلى عمق الضمير الإنساني عبر الوعظ والإرشاد، فلن تتحقّق الفائدة المرجوّة من الأخلاق.

لقد سعى المؤلّف إلى استخدام لغة الإرشاد والنصح كلّما فرغ من أبحاثه العلميّة والفلسفيّة، مبدّلاً نتاجه العقلي إلى تجارب روحانيّة وقلبيّة.

فمن الجليّ والواضح أن لغة الوعظ ليست أسلوباً إيضاحيّاً يستطيع أيّ كاتب أن يستخدمه حتى لو تعلّم قواعده بمهارة وتفقّهها بلباقة، بل هي عملية ذات مبادئ خاصة، والبحث عنها ـ أي هذه المبادئ ـ يتطلّب مجالاً خاصاً لسنا بصدده الآن، لكنّ أحد مبادئها يكمن بلا شك في تطابق كلام القائل مع أعماله.

وللأسف الشديد، رغم انتشار الكثير من المؤلّفات الأخلاقيّة وآلاف الخطب منها في عالمنا اليوم عن طريق وسائل الإعلام المرئي والمسموع المتوفّرة

---

1) المصدر نفسه.

لدى الجميع نرى شواهد صارخة على الانحطاطات الخُلقية لدى فريق لا يستهان به من الناس، ولعلّ أحد أسباب هذا الوضع نسيان الوعظ والإرشاد، إنّ الوعظ مرتبط ـ في وجوده ـ بوجود العلماء الزاهدين الورعين الذين يأخذون بيد السالكين الجدد للوصول بهم إلى مقصدهم الصحيح. لقد غدا هؤلاء اليوم من القلائل، أمّا أولئك الذين يملكون قدرة التفكير بدقّة في مجال الأخلاق أو إلقاء الخطب والمواعظ فهم كُثُر، بيد أنهم غير قادرين على القيام بوظيفةٍ كهذه وإن كانوا مفيدين في مواقعهم التي يشغرونها [١].

الأربعون حديثا والمحور السلوكي

٤ ـ جاءت مطالب كتاب "الأربعون حديثاً" على شكل دروس لطلاّب العلوم الحوزويّة في مدينة قم المقدسة، ثم رتّبها الإمام الخميني نفسه بعد ذلك، وصاغها على شكل كتاب.

كان غرضي منذ البداية تلخيص موضوعات الكتاب في مقالة، لكنّني عدلت عن هذا لأسباب عدّة، منها:

أوّلاً: خلوّ الكتاب من الزيادة والحشو، ممّا لا يَذَرُ مجالاً للاختصار.

ثانياً: تنوّع مطالبه وتعدّدها، بما يحيل إمكان تلخيصه مع الحفاظ على تنوّعها.

ثالثاً: لغة الكتاب الإرشاديّة التي إذا لُخّصت تتغيّر، مما يصيبها بالتشوّه والعطب.

على أساس ذلك، اكتفيت بالإشارة إلى بعض المسائل المهمّة، تاركاً القراءة المتأنّية والتأمّل والتدبّر فيها إلى القارئ الفهيم.

---

1) "اعلم أنّه ليس المقصود عدم جدوى علم الأخلاق ومنجيات النفس ومهلكاتها، بل المقصود أن يكون مقدمةً للعمل وليس بشيء مستقل حتّى يستترف منا الوقت في سبيل تجميع المصطلحات ويمنعنا من بلوغ الهدف". الأربعون حديثاً: ٤٦٨، الهامش.

إنّ المطالعة العامّة للكتاب تدلّل على رؤية فكريّة مسبقة في اعتماد الأحاديث وانتقائها وتدوينها، يحتمل أن تكون: سلوك الإنسان وسيره إلى الخالق عزّ وجلّ، من هذا المنطلق أحضِرت الأحاديث التي تدور حول معرفة الإنسان وخصائص فطرته، إضافةً إلى تلك التي تتحدث عن معرفة صفات الله تعالى، ذلك ليتضّح المبدأ والغاية من السير والسلوك الأخلاقي، لكنّ أكثر الأحاديث تدور حول كيفيّة السلوك الأخلاقي إلى الله تعالى وموانعه، فقد استحضر المؤلّف روايات متعددة حول التفكّر والتدبّر، والإخلاص، والشكر، والعبادة، واليقين، والتوبة، والصبر، والتوكل، وذكر الخالق عزّ وجلّ، حتّى يتمكّن الإنسان من معرفة عناصر السير والسلوك ومراحله. كما استحضر ـ في المقابل ـ روايات حول الرياء، والعجب، والكبر، والحسد، وحبّ الدنيا، والنفاق، وأهواء النفس، والغيبة، والعصبيّة، والشك والوسوسة، حتى يبيّن للسالك العقبات والموانع التي تواجهه.

الفطرة، الكمال المطلق، دوافع السلوك الروحي

٥ ـ الفطرة هي المسألة الأساسيّة في قراءة الإمام الخميني للإنسان، إن إيلاءه هذا الموضوع اهتماماً كبيراً شاهد دالّ على تأثّره الفكري بأستاذه الشيخ محمد علي شاه آبادي[١].

فليس الإنسان ـ عند الإمام الخميني ـ موجوداً فاقداً للهويّة، رغم أنّ عناصر هويّته تبقى دائماً على صورة استعدادات ذاتية، يقول: «اعلم أن النفس البشريّة منذ ظهورها وتعلّقها بالأجساد، وهبوطها إلى عالم المُلك ـ عالم المادة ـ تكون على نحو القوّة ـ الأهليّة والقابليّة ـ تجاه جميع العلوم والمعارف والملكات ـ الحالات الراسخة في الإنسان ـ الحسنة والسيئة، بل تجاه جميع

---

1) ((إنّما نستفيد في هذا المقام من آراء الشيخ العارف الكامل الشاه آبادي، الذي هو نسيج [هكذا] وحده في هذا الميدان)). الأربعون حديثاً: ١٧٧.

الإدراكات والفعليّات الحاضرة التي هي ذات آثار ثم تندرج بعناية الحق جلّ جلاله»[١].

من المهم جداً إعادة قراءة الاستعدادات والطاقات الإنسانيّة الذاتيّة التي تكوّن طبيعة الإنسان، لأنّها تُعدّ من القوى المحرّكة للعمل الأخلاقي، كما تبقى ضروريّةً لسير البشر وسلوكهم الروحي.

ومن أهم عناصر الفطرة عشق الإنسان للكمال المطلق، يقول المؤلّف: «إنّ من الأمور الفطريّة التي جُبلت عليها سلسلة بني البشر بأكملها، بحيث أنك لن تجد فرداً واحداً في كل المجموعة البشرية يخالفها، وأن العادات والأخلاق والمذاهب والمسالك وغيرها لا يمكن أن تبدّلها ولا أن تُحدث فيها خللاً، إنّها الفطرة التي تعشق الكمال المطلق»[٢].

بإمكاننا القول: إنّ حب الإنسان للجمال، والعلم، والحكمة، و... يندرج كلّه في عشقه للكمال، وبعبارة أكثر دقّة، الكمال هو الحيثيّة التقييديّة لمختلف أنواع تعلّق الخواطر. ولكن لابدّ أن نعلم أنّ العشق الأصيل للإنسان إنّما يتوجّه للكمال المطلق، أمّا السعي وراء الكمالات المحدودة، أو حتّى وصلها والتعلّق بها فلا يحرّران الإنسان من التذبذب وعدم الإستقرار، كما يعبّر الإمام الخميني: «لمّا كان التوجّه الفطري والعشق الذاتي قد تعلّقا بالكمال المطلق، كان ما عدا ذلك من التعلّقات عرضيّاً ومن باب الخطأ في التطبيق، إنّ الإنسان مهما كثر ملكه وملكوته، ومهما نال من الكمالات النفسية أو الكنوز الدنيوية أو الجاه والسلطان، ازداد اشتياقه شدّةً، ونار عشقه التهاباً»[٣].

وتسأل: «إذا كان محبوبك هو هذا الجمال الناقص والكمالات

---

1) الأربعون حديثاً: ٢٢٨.

2) المصدر نفسه: ١٧٧.

3) المصدر نفسه: ١٢٦.

المحدودة، فلماذا عندما تصل إليها يبقى اشتياقك ملتهباً لا يخمد، بل يزداد ويشتد؟!»[١].

لقد أراد الإمام الخميني ـ تبعاً لأستاذه ـ عن طريق شمعة العشق المشتعلة للكمال المطلق أن يأتي بشاهد أو دليل على مبدأ وجود ذلك الكمال ـ وهو خالق الخلق ـ وعلى مبدأ الاتصال الإنساني به، وظرف هذا الإتصال وإطاره ـ وهو يوم القيامة ـ وهو ما يستدعي مجالاً آخر للبحث فيه والحكم حوله[٢].

إنّ ذلك الذي يدفع الإنسان للسير والسلوك الأخلاقي الصعب هو عشقه للكمال المطلق. وإذا تركّزت فطرة البشر على هذا الكمال فقط تمكّنوا من الوصول إلى الله عزّ وجلّ بمقتضاها، لكن الكثير من الميول والرغبات الموجودة في أعماق البشر تظهر أسرع من ظهور العشق لهذا الكمال.

يقول الإمام الخميني: «اعلم أن النفس الإنسانيّة، على الرغم من كونها ـ في معنى من المعاني الخارجة عن نطاق بحثنا ـ مفطورةً على التوحيد، بل هي مفطورة على جميع العقائد الحقة، لكنّها منذ ولادتها وخروجها إلى هذا العالم تنمو معها الميول النفسية والشهوات الحيوانية»[٣].

ويبدو أنّ هناك إمكانيّةً للقول ـ في مقام المقارنة ـ : إنّ للنواحي الحيوانية في الإنسان نوعاً من الفعلية والتحقق، وهذا ما أكّده الإمام الخميني بقوله: «فالإنسان حيوان بالفعل عند دخوله هذا العالم، ولا معيار له سوى شريعة الحيوانات التي تديرها الشهوة والغضب»[٤].

من وجهة المؤلّف، تربية النفس هي التي تحرّر الإنسان من أسر تلك

---

1) المصدر نفسه: ١٧٩.

2) يريد المؤلف أن يستدلّ عن طريق العشق للكمال المطلق ـ على أساس قاعدة التضايف ـ على فعلّية المعشوق. انظر: الأربعون حديثاً: ١٧٩ ـ ١٨٢.

3) المصدر نفسه: ١٦٢.

4) المصدر نفسه: ١٦٤.

الميول الحيوانيّة، ففلسفة إرسال الأنبياء من عند الله تعالى وتكوين الخالق للعقول البشريّة إنّما هي تربية النفس الإنسانية، يقول: «ولما كانت عناية الحق تعالى ورحمته قد وسعت بني الإنسان في الأزل، جعل لهم سبحانه ـ حسب تقدير دقيق ـ نوعين من المربي والمهذّب، بمثابة جناحين يطير بهما من حضيض الجهل والنقص والقباحة والشقاء إلى أوج العلم والمعرفة والكمال والجمال والسعادة، ويحرّر نفسه من ضغط ضيق عالم الطبيعة إلى الفضاء الرحب الملكوتي الأعلى، وهما: المربّي الباطني المتجسّد في العقل والقدرة على التمييز بين الحسن والقبيح، والمربّى الخارجي المتمثل في الأنبياء والأدلاء لطرق السعادة والشقاء»[1].

ولأن تربية النفس أو جهادها ـ على حد تعبير المؤلّف ـ أمر غير قياسي يختلف في كل ساحة من ساحاته، كان من الضروري الإشارة إلى هذه الساحات، لذلك يقول المؤلّف: «وحيث إن هذه الأوراق ليست محلاً للتفصيل، لذلك أشير هنا ـ بصورةٍ إجمالية ـ إلى مقامات النفس وأوجه سعادتها وتعاستها، وأوضح كيفية مجاهدتها إن شاء الله»[2].

أمّا المقام الأول للنفس فهو الجنبة المُلكيّة فيها، وهو ظاهر هذه النفس، أي مصدر نشاط البدن والتحرّكات الجسمانيّة والجوارحيّة، وقواها، وهو ما يعبّر عنه بالقوى الحسيّة أو الحواس الظاهريّة. أمّا سيطرة النفس في هذا المقام فتكون عن طريق الوهم، وفي هذه المرحلة يكون تهذيب النفس وجهادها عبارة عن: «انتصار الإنسان على قواه الظاهريّة، وجعلها تأتمر بأمر الخالق، وتطهير المملكة من دنس وجود قوى الشيطان وجنوده»[3].

على أية حال، إنّ أعمال الإنسان هي ميدان تربية نفسه وساحة تهذيبها

1) المصدر نفسه: ٢٢٨.

2) المصدر نفسه: ٢٢.

3) المصدر نفسه: ٢٣.

في هذا المقام الملكي، وجهادها أمر صعب جداً، وقد وُعِد المجاهدون الذين قمعوا ميولهم وغرائزهم وهذّبوا نفوسهم بالجنّة.

يقول ﵀: «إنّ وصف النار والجنة في كتاب الله وأحاديث الأنبياء والأولياء، يتعلّق غالباً بنار الأعمال وجنتها اللتين أعدتا للأعمال الصالحة والسّيئة»[١].

أمّا الجنبة الملكوتيّة ـ وهي المقام الثاني للنفس أي باطنها ـ ومجال نشاطها الخلقيات، حيث يتعلّق جهادها ـ النفس ـ في هذه المرحلة بالأخلاق[٢].

يقول المؤلّف: «هناك إشارة خفيّة إلى جنة الأخلاق ونارها، وأهميّتها أكبر»[٣].

ويصل بنا الحديث عن المقام الأخير للنفس، والذي بقي مجهولاً ـ اسماً وشرحاً ـ للأسف الشديد، حيث لاحظ المؤلّف المحترم عدم وجود مجال لطرحه، لذا يقول: «وقد كنّا نريد أن نشير إلى المقام الثالث للنفس وكيفية المجاهدة فيه ونذكّر أيضاً بمكائد الشيطان في هذا المقام، ولكنّنا لم نر المقام مناسباً لذلك، فصرفنا النظر، وأسأل الله تعالى التوفيق والتأييد لكتابة رسالة خاصّة في هذا الباب»[٤].

وربّما بإمكاني التخمين من تصفّح مطاوي الكتاب أن المقام الثالث يتعلّق بالعرفان والشهود، يقول المؤلّف: «وأحيانا يشار أيضاً إلى جنة اللقاء ونار الفراق، وهذه أهم من الجميع، ولكنّها إشارات محجوبة عنا ولها أهلها، وأنا وأنت لسنا من أهلها»[٥].

---

1) المصدر نفسه: ٣٠.

2) أخذ الإمام الخميني هنا المعنى الضيّق للأخلاق، وهو ما يختصّ بالملكات النفسانية أو الخلقية، فيما يؤخذ عنوان الأخلاق عادةً بمعناه العام الذي يستوعب مجمل أعمال الإنسان.

3) المصدر نفسه: ٣٠.

4) المصدر نفسه: ٤١.

5) المصدر نفسه: ٢١.

لابدّ للإنسان من مجاهدة النفس، للتحرّر من الميول الحيوانيّة، والمضي في تهذيب استعداداته المتسامية حتى يصل بنفسه إلى الطريق الصحيح، وحتى تشقّ فطرته بعناصرها الرئيسيّة ـ بما تعنيه من عشق الكمال ـ طريقَها الصحيح نحو التحقق والكينونة.

«أيّها العزيز، انهض من نومك، وتنبّه من غفلتك، واشدد حيازيم الهمّة، واغتنم الفرصة ما دام هناك مجال، وما دام في العمر بقيّة»[١].

ولكن ما هو العلاج؟

إنّ التفكّر ـ عند المؤلف ـ أول علاج أو حيلة لذلك.

التفكر في بعده العملي

٦ ـ التفكّر نقطة البداية والدرجة الأولى في سلّم السير والسلوك الأخلاقي، فهو مصدر الخير كلّه، ومنشأ البركة عمومها. وقد أكدّ الإمام الخميني على ذلك حين قال: «اعلم أن أول شروط مجاهدة النفس والسير باتجاه الحقّ تعالى هو التفكّر»[٢].

وقال أيضاً: «اعلم أنّ للتفكّر فضائل كثيرة، فالتفكّر هو مفتاح أبواب المعارف وخزائن الكمالات والعلوم، وهو مقدّمة لازمة وحتميّة للسلوك الإنساني»[٣].

لقد بدا جلياً أنّ المراد من التفكّر نوعه العملي، أي التفكّر الذي تكون ثمرته عمليّة، بل إنّ العلوم الدينية والأخلاقية ـ عند السيد الخميني ـ علومٌ عملية وتطبيقية من حيث المبدأ، وإذا ما فقدت مسحتها العملانيّة هذه فقدت هويّتها، فالمعرفة الدينية هي تلك التي تصنع قلباً مؤمناً ومطمئناً،

1) المصدر نفسه: ٣٩.

2) المصدر نفسه: ٢٣.

3) المصدر نفسه: ١٨٦.

ويعتبر هذا الإيمان والاطمئنان من سنخ الأعمال الجوانحيّة.

يقول الخميني: «وقد ذكرنا سابقاً أن العلوم بصورةٍ عامة، طريق إلى العمل، حتى علوم المعارف، إلاّ أنّ الأعمال التي تتجم من علم المعارف، هي أعمال قلبيّة، وجذبات باطنية، وتكون نتيجة تلك الأعمال والجذبات وصورها الباطنية، صورة ((جنة الذات واللقاء))»[١].

إذن، فالتفكّر المنظور هو ذاك الذي يفضي إلى ثمرة عملية، لكن كيف يمكن تحقيق ذلك؟

يقدّم لنا الإمام الخميني جواباً عن طريق شرح العناصر المكوّنة لفطرة الإنسان، فإحساس الاحترام تجاه شخص عظيم أو كبير، ذاك الاحترام الكامن في ذات الإنسان، شاهد جليّ على ذلك.

«ومن الأمور الأخرى التي تقرّها الفطرة احترام الشخص الكبير العظيم»[٢].

إضافةً إلى ذلك، يلعب الإحساس بوجود الآخر وحضوره دوراً في خلق الاحترام له، وفي هذا يقول السيد الخميني: «ويجب أيضاً بالفطرة، احترام من يكون حاضراً، ولهذا ترى بأنّ الإنسان إذا تحدث ـ لا سمح الله ـ عن شخص بسوء في غيبته، ثم حضر في أثناء الحديث ذلك الشخص، اختار المتحدث حسب فطرته الصمتَ، وأبدى له الاحترام»[٣].

يتبيّن ـ وفقاً لذلك ـ أنّ للتفكّر أهميةً كبيرة، إذ يقود الأمور الفطرية المذكورة إلى الطريق الصحيح، أي أن الإنسان بإحساسه بعظمة الخالق عزّ وجلّ وشعوره بحضوره الدائم والشامل يعمل ـ بحسب فطرته السليمة ـ على تعظيم هذا الإله ويرعى حرمته بلسان العبادة والتضرّع له.

---

1) المصدر نفسه: ٢٧٦.

2) المصدر نفسه: ٢٨.

3) المصدر نفسه.

وبعبارة أخرى، تكمن القيمة الرئيسيّة في هذا النحو من التفكير في تأمين الخضوع والخشوع وإذعان العبد للخالق في علاقته به، وممّا لا شك فيه أنّ هذا الدور الهامّ للتفكّر هو الذي جعل الروايات الإسلاميّة تنصّ على أنّ أعلى درجات العبادة الاستغراق في التفكّر بالله تعالى وبعظمته وقدرته[1].

إنّ التفكّر والتأمل مفيد في حدّ ذاته، بيد أنّ ما لا شكّ فيه أن قيمته تكمن في المسائل الحياتيّة الأساسية، وذلك عندما يُحدث تحوّلاً في شخصية الإنسان، ولولا ذلك لما كان تفكّر ساعة أفضل من عبادة ستين سنة[2].

إنّ العلم يبدي هويته الحقيقية ـ من وجهة نظر السيد الخميني ـ في إنتاجه العملي: «إنّني أيضاً لا أعتقد كثيراً بالعلم فقط، إنّ العلم الذي لا يفضي إلى الإيمان أراه الحجاب الأكبر، ولكن لو لم نرد الحجاب ولم نتعلّم لما تمكّنا من خرقه»[3].

إذن، كلّما أخفق علمٌ في إنتاجه العملي، كلّما كان كبذرةٍ طُمرت في الأرض دون أن تنمو وتحمل.

إنّ التفكّر المطلوب هو إدراك عظمة الله تعالى لكي تدفع فطرةُ الإنسان في احترامها لما هو عظيم صاحبها على الخضوع والخشوع أمامه سبحانه، زد على ذلك أنّ التفكّر يؤدي إلى الإحساس بحضور الخالق جلّ وعلا في العالم. وعبر هذا الإدراك تدفع فطرةُ الإنسان في احترامها لما هو حاضر صاحبَها لرعاية حرمته تبارك وتعالى.

يقول السيد الخميني في هذا السياق: «لأن مراعاة الحضور والمحضر من الأمور الفطريّة التي جُبل عليها الإنسان، فإنّه مهما كان مستهتراً ومن دون حياء لفرّق بين حضور الطرف الآخر وغيابه، خاصة إذا كان حضوراً للمنعم

---

1) المصدر نفسه: ١٨٦.

2) المصدر نفسه: ١٨٦ ـ ١٨٧.

3) المصدر نفسه: ٤١٢.

العظيم الكامل، لأن فطرة الإنسان تراعي حضور كل شيء بصورة مستقلة»[١].

إنّ العلم الحقيقي والفكر الصحيح عند الإمام الخميني لا يُستَوعَب في جمع المفاهيم الكليّة وتخزينها في الذهن، أو تحليلها وتنسيقها فيه: «لأنّ المقياس في العلم، ليس تجميع المفاهيم الكليّة، والاصطلاحات العلميّة، بل المقصود منه، رفع الحجب عن البصيرة للنفس، وفتح باب معرفة الله، حيث يكون العلم الحقيقي هو مصباح هداية الملكوت، والصراط المستقيم، للتقرّب إلى الحق، ودار كرامته»[٢].

النية وعلاقتها الجدلية بالفعل والملكة

٧ ـ النيّة من مبادئ العمل، ولها دلالة على كيفيّة وقوعه، إنّ بعض مدارس الأخلاق المعاصرة المعروفة مثل المدرسة النفعيّة البراغماتية لا تعير النية أي أهمية، إذ ترى قيمة الأخلاق كامنةً في نتيجة العمل، كما ترى أن لا أثر لصدور العمل عن الأخلاق، وعليه فما يملك قيمةً أخلاقيةً إنّما هو الصدق والصلاح، سواء كان هذا العمل فضيلة أو كان نتاجاً لمصلحة دنيويّة أو فراراً من خوف.

في المقابل، يعطي الفيلسوف الأخلاقي المشهور ـ عمانوئيل كانط ـ أهميةً كبيرة للنية، ويرى أنّ الدوافع التي تقبع خلف العمل هي التي تمنحه قيمةً وقدراً.

ورغم أنّ كانط كان صائباً في مبدأ إعادة قراءة وإنتاج مفهوم النية ودوره الهام في الأخلاق، وأنّ خطوته كانت أكثر تقدّماً من الخطوات التي أقدمت عليها مدارس أخرى كالمدرسة النفعيّة، إلاّ أنّه أخطأ في تفسير نية

---

1) المصدر نفسه: ٤٣٢.

2) المصدر نفسه: ٢٤١.

العمل الأخلاقي المطلوب، ممّا هو خارج عن مجال بحثنا هنا.

أمّا الإمام الخميني فقد أكّد - في موارد متعدّدة من هذا الكتاب - على أهمية النيّة في تعيين سلامة العمل الأخلاقي أو سقمه، يقول: «لأنّ النية هي الصورة الكاملة للعمل، والفصل المحصّل له، وصحة العمل وفساده وكماله ونقصه، مرتبطة بالنيّة، كما أن عمل شخص واحد - لاختلاف نيته - قد يكون تعظيماً للغير، وقد يكون توهيناً له»[١].

على أيّة حال، فالنيّة - كما يقول المؤلّف - : «عبارة عن الإرادة الباعثة نحو العمل»[٢]، بحيث تعدّ مصدراً للقيام بأيّ عمل أو إنجار أيّ فعل.

والسؤال الذي يُطرح هنا هو: كيف تتشكّل النيّة وما هو منبعها؟

لقد أجاب المؤلّف عن هذا التساؤلات في رسالة مستقلة[٣]، مشيراً إلى بعضها في هذا الكتاب، حيث يقول: «وهي [أي النية] تتبع الغايات الأخيرة الدافعة نحو العمل»[٤]، ممّا يعني أن تشكّل النيّة إنّما ينبع من الأغراض النهائيّة للإنسان، فالذي يحدد النيّة حاجات الإنسان الأساسيّة وغاياته، كما أنّ ميوله تتحدّد هي الأخرى تبعاً لنواياه، وتقع النية بدورها أساساً للقيام بالأفعال المناسبة لها.

إلاّ أن التساؤل يعود للظهور مرّةً أخرى: كيف انتظمت الغايات القصوى عند الإنسان؟

يجيب المؤلّف عن هذه التساؤلات بالقول: «إنّ هذه الغايات تتبع الملكات نفسها التي تشكّل باطن ذات الإنسان وشاكلته»[٥].

---

1) المصدر نفسه: ٢٠٧.

2) المصدر نفسه.

3) المقصود رسالة الطلب والإرادة التي كتبها أيّام شبابه.

4) المصدر نفسه: ٢٠٧.

5) المصدر نفسه.

إلاّ أن النقطة الجوهريّة هي أن ملكات الإنسان الأخلاقيّة وحالته الباطنية مرهونان بأعماله، فالعمل الصحيح والجميل يقوّي ملكة الفضيلة ويغذّيها، بينما يغذّي العمل الخاطئ ملكة الرذيلة. من هذا المنطلق نبّه المؤلف على عدم ترك المعاصي تصلُ باطن الروح الإنسانية لتغدو ملكات رذيلة، حيث قال: «نسأل الله أن لا تؤول عاقبة المعاصي إلى الملكات والأخلاق الظلمانيّة القبيحة»[1].

فالنيّة مصدر العمل، وهي ناتجة ـ في ذاتها ـ عن غايات الإنسان النابعة بدورها من باطن ملكاته الروحية، أمّا الملكات فهي نتاج أعمال الإنسان نفسه، مما يدّل على وجود نوع من التفاعل الجدلي بين العمل الأخلاقي والملكات الأخلاقيّة، حيث يغذي الواحد منهما الآخر.

إنّ الخطوة نحو الأمام في الميدان الأخلاقي إنّما تعني سعياً لتأمين أرضيّة خصبة لأفعال أخلاقيّة أخرى، ذلك أن هذا العمل يعدّ ـ بدوره ـ بمثابة ماءٍ صُبّ على جذور الأعمال الإنسانيّة القادمة، أي الملكات الروحيّة، ليبعث فيها الحياة.

وينبغي هنا فعلاً أن نعرف أي نية وأي ملكةٍ روحية تمثّل فضيلةً فتستحّق المدح والثناء، وتليق بالجهد والعناء لكسبها وتحصيلها؟

يجيب مؤلّف الكتاب عن تساؤلنا هذا في جمل معبّرة ودالّة حين يقول: «فإذا كنتم ذوي ملكات فاضلة إنسانيّة، فستجعل هذه الملكات صورَكم إنسانيةً عندما يحشر الإنسان ومعه تلك الملكات ما لم تخرج عن طريق الاعتدال، بل إنّ الملكات إنّما تكون فضيلة حين لا تتصرف النفس الأمّارة بالسوء فيها، ولا يكون لخطوات النفس دور في تشكيلها.

يقول أستاذنا الشيخ محمد علي الشاه آبادي دام ظله: إن المعيار في الرياضة الباطلة والرياضة الشرعيّة الصحيحة هو خطى الحق، فإذا كان تحرّك السالك بخطى النفس وكانت رياضته من أجل الحصول على قوى النفس وقدرتها وتسلّطها، كانت رياضته باطلة وأدى سلوكه إلى سوء

---

1) المصدر نفسه: ٣٧.

العاقبة، وتظهر الدعاوى الباطلة ـ عادةً ـ من مثل هؤلاء الأشخاص»[١].

أجل إنّ التحرّر من الإنانيّة وحبّ الذات هو معيار الصلاح، إلاّ إنّ الأمر يكمن في أن حبّ الذات قد يلبس لبوس الرشد والصلاح فيقطع طريق السالك ويتعقّب سبيله، إن الزهد والعلم والتقوى التي تمثّل عناصر الصلاح والفلاح يمكنها أن تغدو بنفسها غطاءً للأنانيّة وحبّ الذات نفسه، ويؤكّد كلام الإمام الخميني هذا قوله: «ولا بدّ من معرفة أن من أصعب الأمور، وأقسى الأشياء، محافظة العلماء والزهّاد والمتقين على دينهم والمراقبة لقلوبهم في حياتهم»[٢].

لأنه من المحتمل أن يخلق العلم والزهد والتقوى في نفس صاحبه إحساساً بالعظمة والمكانة والمنزلة الرفيعة مما قد يؤدّي به إلى الهلاكة والاندثار.

خاتمة

ونهي كلامنا بنصيحة شيخ الطريقة هذا وسالك سبيل الحقيقة، والتي يحثنا فيها على اتخاذ قرارنا بالسفر، ويدعونا عبرها إلى فهم مكانه في هذه الرحلة الكريمة.

«إنّ المرحلة الأولى من مراحل الإنسانيّة هي اليقظة، وهي الاستيقاظ من نوم الغفلة، والصحوة من سكر الطبيعة، والإدراك أنّ الإنسان مسافر وأنّه لابد للمسافر من زادٍ وراحلة، وزاد الإنسان خصاله وراحلته في هذه المرحلة الخطرة المخيفة، وفي هذه الطريق الضيّقة وفي الصراط المستقيم الذي أحدّ من السيف وأدّق من الشعرة، هي همّة الرجال وعزمهم، والنور الذي ينير ظلام هذا الطريق، هو نور الإيمان والخصال الحميدة»[٣].

1) المصدر نفسه: ٥٤.

2) المصدر نفسه: ٣٤٦.

3) المصدر نفسه: ١٠٢.

الرابـطة العلمية للمترجمين الدينيين في إيران

حوار مع الأستاذ عبدالله أميني

ترجمة: علي الوردي

⊙ ما الذي دعاكم للتفكير في تأسيس رابطة علمية للمترجمين الدينيين؟

ممّا لا يخفى عليكم مدى انتشار حركة إصدار الكتب ونشر الأفكار الإصلاحية التي اتسعت بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران، وخصوصاً في حقل الترجمة من اللغة العربية إلى الفارسية على صعيد الفكر الديني، والتي بانت معالمها بوضوح في السنوات الأخيرة للنهضة الإصلاحية التي أتت على الثوابت الدينية وشملت العالم الإسلامي بأجمعه.

وقد بدأ اهتمام الترجمة بالعالم الإسلامي والعربي في إيران ما قبل الثورة الإسلامية، من خلال ترجمة أعمال سيد قطب، وقبله السيد جمال الدين أسد آبادي وآخرين.

وبعد انطلاق الثورة الإسلامية وانتشار صداها بدأ عهد جديد في الترجمة تمثّل بترجمة الكتب المتعلّقة بالثورة، والتشيع، والمتحدّثة عن أهل البيت عليهم السلام، بالإضافة إلى المؤلفات المهتمّة بالتجديد في الفكر الديني. إلاّ أن ذلك رافق بعض الإرباك الذي أصاب جملةً من أعمال الترجمة، فخرج بعضها مشتملاً على مواضيع بعيدة عن الصواب وربّما منحرفة أحياناً، إذ كان باب الترجمة مفتوحاً على مصراعيه ممّا يسمح بدخول كثير من الأشخاص هذا الحقل، الأمر الذي أدّى إلى ظهور كثير من أعمال الترجمة الفردية والركيكة والمتداعية، عن بعض ممّن هم حديثي عهد في هذا المجال.

وممّا زاد الطين بلّة، وجود بعض الناشرين ممّن كان همّه الأساسي تأمين الجانب الاقتصادي وجني الأرباح من وراء ذلك.

وعلى الرغم من أنّ حقل الترجمة كان يصنّف في السابق ضمن الحقول العلمية الأخرى من حيث احتياجه إلى خلفية معرفية وتجربة طويلة للخوض فيه؛ إلاّ أنّ الدواعي الحالية التي تقف وراء القيام بمهام الترجمة والمتمثلة بالعامل الاقتصادي ونزعة حب الشهرة وما إلى ذلك، أدّت بالترجمة إلى ما نشاهده اليوم من الضعف والركاكة، بحيث أصبح من المتعسّر فهم المفردات المترجمة سواء على مستوى العامّة من القرّاء أو الخاصّة من ذوي الخبرة ممّن لا يستسيغونها.

⊙ هل هناك في الحوزة العلمية مَن يقوم بدور الإشراف على تلك الأعمال، أقصد الكتب الدينية، وإخضاعها للتمحيص؟

لا يوجد شخص في الحوزات العلمية يقوم بمباشرة هذا الدور، فعلى سبيل المثال: لو قام أحد الأفراد بنقل نص من النصوص الدينية من إحدى اللغات إلى اللغة الفارسية، فإنّه لا يدري من المسؤول عن مراجعة النص وتقويمه؟ أو ما هو القسم الذي عليه مراجعته في الحوزة؟ ليتمكّن من الوقوف على صحّة ترجمته من سقمها.

ذلك كلّه، مع وجود طائفة كبيرة من المتدينين ومن المهتمّين بمسألة ترويج الفكر الديني، أمثال الأخيار الذين يسعون لتقديم أي خدمة من قبيل الكتب والنشاطات الدينية الأخرى لغرض إشراكها في الندوات العلمية أو تقديمها إلى عضو في إحدى الروابط الدينية. فأمثال هؤلاء قد لا يتسنّى لهم الوثوق ببعض النصوص التي قاموا بترجمتها، وفي ذات الوقت لا يجدون من يرجعون إليه للقيام بهذه المهام.

فهل هناك مركز مسؤول عن المحتويات المترجمة ومنح الموافقة عليها ومعرفة ما إذا كانت هناك إصدارات مشابهة لها، كالذي يحصل مع أي

إصدار؟! فمثلاً هناك مركز لطباعة القرآن الكريم ونشره، تتمثّل مسؤوليته بالحفاظ على صحّة عملية طباعة هذا الكتاب السماوي، فهل يوجد مركز مسؤول عن منح القرّاء من الشباب ترجمةً للقرآن الكريم تتناسب مع الأعمال أو المراحل الدراسية المختلفة؟ ومن ثمّ فأي واحدة من بين الترجمات المتعدّدة للقرآن يمكن اعتمادها والوثوق بصحّتها؟

ولسنا هنا بصدد إيجاد مقارنة بين الترجمات المختلفة وتقويمها، وإنّما انطلاقاً ممّا يتفق عليه الجميع من الحالة التي عليها ترجمة النصوص الدينية المعاصرة من الضعف والركّة والتداعي.

ذلك كلّه، يدفعنا للقيام بتأسيس مركز يحمل على عاتقه تقديم الحلول وإقامة الضوابط وفرض الرقابة على أعمال ترجمة النصوص الدينية التي لا تخفى أهميتها.

⊙ ما هي الأهداف التي تتوخّاها الرابطة العلمية للمترجمين الدينيين؟

١ ـ حصر العاملين في حقل الترجمة سواء العاملين على المستوى العام أو المستوى التخصصي.

٢ ـ إعداد المترجمين وتنميتهم.

٣ ـ تدريس أساليب الترجمة (حضورياً وغيابياً).

٤ ـ التعريف بأنظمة الترجمة الشاملة.

٥ ـ باثولوجيا الترجمة ونقد الأعمال المترجمة.

٦ ـ الإعلان عن مراكز الترجمة والجمعيات العلمية المهتمة بهذا المجال، والترويج للكتب والمجلاّت المتخصصّة بهذا الشأن.

٧ ـ الإعلان، من خلال المجلّة التي تصدرها الرابطة، عن الأعمال المترجمة أو التي تقع في طور الترجمة ولم ترَ النور بعد.

٨ ـ فرض الرقابة والمتابعة ومنح رخصة طباعة لأعمال ترجمة النصوص الدينية. ولا يخفى أنّ ذلك لا يعني ـ بأي حال من الأحوال ـ إيجاد منافس لما

تقوم به وزارة الإرشاد والثقافة الإسلامية من مهام ومسؤوليات وإنّما من باب إعمال للرأي المتخصص في مجال النص الديني.

٩ ـ تقديم سائر امتيازات الترجمة لذوي الحقوق من المترجمين والناشرين.

١٠ ـ الحفاظ على الحقوق الماديّة والمعنوية للمترجمين أعضاء الرابطة، بالإضافة إلى إيجاد فرصة للراغبين في الحصول على الخبرات القانونية من خلال أخصّائيين في هذا المجال، وتشمل غير الأعضاء في الرابطة أيضاً.

١١ ـ إصدار كتب متخصصة في حقل الترجمة.

١٢ ـ عقد ندوات وإقامة دورات مكثفة بحضور أخصائيين في مجال الترجمة.

⊙ ما هي الإنجازات الأخرى التي قامت بها الرابطة؟

في هذا المضمار، تزمع الرابطة إنشاء مكتبة تخصصية للترجمة، تشتمل على كتب ومجلات وكل ما من شأنه تسخير أمر الترجمة للمترجمين، كما نسعى لتأسيس مكتبة صوتيّة تحوي العديد من البرامج والأقراص المدمّجة والأشرطة السمعية والبصرية.

أمّا الخطوة الأخرى للرابطة فتتمثّل بالتعرّف على مواقع الترجمة على شبكة الأنترنت، والقيام باستعراض آليات عمل حديثة ومتطوّرة، إضافة إلى توفير إمكانية للتسجيل والاشتراك في موقع الرابطة لمن يرغب في ذلك، من أجل الحصول على دروس غيابية عبر هذا الموقع.

إضافة إلى ما تقدّم، تسعى الرابطة للاتصال بالمجاميع العلمية، المحليّة والأجنبية، والمتخصصة بمجال الترجمة، وخصوصاً المهتمين بالنصوص الدينية، من أجل حصول تبادل ثنائي في المعلومات والخبرات، والوقوف على مديّة الإمكانيات التي تتمتّع بها تلك المجاميع، من أجل استقطاب قسم منها و..

⊙ ما هي المشاريع والخطوات المستقبلية التي تزمع الرابطة تحقيقها؟

من جملة الخطط البعيدة الأمد التي تطمح الرابطة تحقيقها:

أ ـ تنظيم استشارات بصورة دائمة مع أخصائيين في حقل الترجمة من أجل تحديث مستمرّ للمعلومات.

ب ـ تحرير ميثاق الرابطة.

ج ـ تأسيس بنك معلومات للمترجمين.

د ـ تشكيل لجان علمية وأخرى تنفيذية ضمن الرابطة.

هـ ـ إصدار مجلّة الرابطة.

و ـ تشكيل لجنة تحريرية.

بالإضافة إلى ذلك، هناك إنتاجات للرابطة تمثل بعض الخطوات العلمية لها من قبيل إصدار سلسلة حوار مع المترجمين، ومجموعة من البحوث والدراسات، وكراسات تعليمية وعمل برامج تعليمية ـ أيضاً ـ عبر الحاسوب.

⊙ هل تقتصر نشاطات الرابطة على المستوى المحلّي فحسب؟

بالإضافة إلى النشاط المحلّي، لدى الرابطة عدد من المترجمين من جنسيات مختلفة يشكلون حلقة وصل بين داخل البلد [إيران] وخارجه، كما توجد نشاطات أخرى من قبيل تهيئة المصادر وإعدادها وجمع المعلومات والبيانات.

ولابدّ لنا من الاعتراف ـ أخيراً ـ بأن التداعي الذي حلّ بترجمة النصوص الدينية لا يمكن علاجه من خلال مؤسسة أو رابطة أو ما شاكل ذلك، وهذه المبادرة إنّما جاءت لتكون بمثابة خطوة باتجاه إيجاد بعض الحلول للأزمة التي عصفت بالترجمة[١].

---

1) للراغبين الاتصال بالعنوان التالي: الجمهورية الإسلامية الإيرانية، مدينة قم، ٤٥ مترى صدوق، كوچه ٤٤، پلاك ٢٨١. هاتف: ٢٩١٧٧٦٧ ٢٥١ ٩٨+.